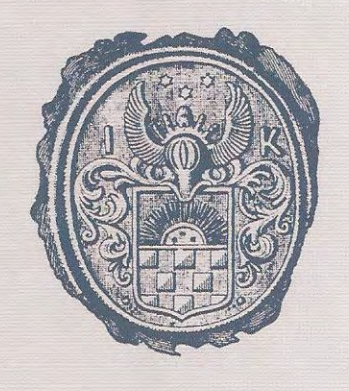
Crítica de la razón pura

Immanuel Kant

edición bilingüe alemán-español









FILOSOFÍA

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Biblioteca Immanuel Kant

Fondo de Cultura Económica

Universidad Autónoma Metropolitana
Coordinación General de Difusión
Dirección General de Publicaciones y Promoción Editorial

Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial



CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Immanuel Kant

Traducción, estudio preliminar y notas
Mario Caimi

Índices temático y onomástico
Esteban Amador, Mariela Paolucci y Marcos Thisted

Tabla de correspondencias de traducción de términos
Dulce María Granja, María de Jesús Gallardo, Ernesto Aguilar y Óscar Palancares







Agradecemos al Kant Archiv de la Phillips Universität de Marburgo por el respaldo académico brindado a este proyecto.

Primera edición: 2009

Kant, Immanuel
Crítica de la razón pura / Immanuel Kant ; trad., estudio y notas de Mario Caimi ; índices temático y onomástico de Esteban Amador, Mariela Paolucci, Marcos Thisted ; tabla de correspondencias de traducción de términos de Dulce María Granja, María de Jesús Gallardo, Ernesto Aguilar, Óscar Palancares. – México : FCE, UAM, UNAM, 2009
CCCXLIV, 734 p. ; 22 x 16 cm – (Colec. Filosofía. Ser. Biblioteca Immanuel Kant)
Título original: Kritik der reinen Vernunft
Edición bilingüe alemán – español
ISBN 978-607-16-0119-3

1. Conocimiento, Teoría del 2. Causa 3. Razón 4. Filosofía I. Caimi, Mario, trad. II. Amador, Esteban, índices III. Paolucci, Mariela, índices IV. Thisted, Marcos, índices V. Granja, Dulce María, trad. VI. Aguilar, Ernesto, trad. VII. Palancares, Óscar, trad. VIII. Ser. IX. t.

LC B2775 Dewey 121 K127c

ISBN: 978-607-16-0119-3

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Estudio preliminar

El contexto: el iluminismo

Visto desde las orillas orientales del mar Báltico, el mundo ofrecía, en el siglo XVIII, un aspecto que hoy nos resulta difícil de imaginar. La exploración de los mares del Sur reservaba incógnitas; quizá hubiese allí todavía algún gran continente que descubrir: "La región de Nueva Holanda hace sospechar fuertemente [...] que allí se encuentra una extensa tierra austral".[1] Al sur de Buenos Aires la costa de América estaba "enteramente despoblada".[2] Más allá, la isla de los Estados, por el aspecto "desierto y terrible" de sus montañas, y por la lluvia y la nieve casi perpetuas, presentaba "el paisaje más triste del mundo". Las maravillas que relataron Plinio y Marco Polo se habían perdido en su mayoría; de ellas quedaban sólo unas pocas rarezas: la descripción de un árbol que estaba en la isla Hispaniola (Haití), tan venenoso que dormir a su sombra producía la muerte;[3] una extraña noticia sobre las mujeres africanas (probablemente vestigio de algún relato sobre la horrible práctica de la circuncisión femenina); un informe sobre hombres caudados en el interior de Borneo.[4] Pero el verdadero prodigio, que deslumbraba a las personas cultas y que inquietaba, a la vez, a los soberanos absolutistas, ocurría en el continente europeo. Era una corriente de pensamiento basada en la razón y en ideas humanitarias y republicanas, la Ilustración o el iluminismo.[5] El pensa-

[1] *Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos*, I, 501. En este estudio preliminar las citas de las obras de Kant remiten todas a la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (*Kant's gesammelte Schriften*, Berlín, publicadas desde 1902); indicamos el tomo (en cifras romanas) y la página (en cifras arábigas) de dicha edición; se cita con la sola mención del título (en su traducción al español), sin el nombre del autor. La *Crítica de la razón pura* se cita, como es usual, según A y B.

[2] *Geografía física*, IX, 431.

[3] *Ibid.*, IX, 361.

[4] *Ibid.*, IX, 315.

[5] Sobre el iluminismo *vid.* el texto clásico de Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, VIII, 35 ss.

miento –de raíces luteranas– de servirse cada cual de la propia razón como criterio último de la verdad, había sido desarrollado largamente por Descartes y por Spinoza. En el siglo XVIII, ese pensamiento llegó a ser un modelo y un programa de cultura, que incluía la crítica racional de toda doctrina que pretendiera ejercer autoridad absoluta en materia de conocimiento teórico, de metafísica, de moral, de jurisprudencia, de interpretación de los textos sagrados, de política o de arte.[6] El conocimiento racional (no escolástico) de las ciencias, las técnicas y las artes tenía, para el iluminismo, una función social; prometía a la humanidad la liberación de las ataduras de servidumbre y un progreso incesante en la dominación de la naturaleza. Con ello se alcanzaría un cumplimiento pleno del destino humano. Éste fue el espíritu con el que Diderot y D'Alembert publicaron, entre 1751 y 1772, la *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des sciences, des arts, et des métiers*.

Particularmente innovador fue el iluminismo en los terrenos jurídico y social. La convicción de que el derecho y la organización social se fundan en la razón se opuso a la concepción de que las leyes y la estructura de la sociedad se basan en un decreto divino. Las leyes racionales de la sociedad y de la moral se extraen del estudio empírico del hombre natural.[7] Rousseau explicó la desigualdad social como una mera consecuencia de la institución de la propiedad privada y de la división del trabajo.[8] El libro de Beccaria sobre los delitos y las penas promovió una justicia penal en la que el castigo fuese proporcional al crimen, sin consideración del rango social del reo ni del de la víctima.[9] A la teoría del origen divino del poder político se opusieron teorías

---

Vid. también E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*; P. Raabe y W. Schmidt-Biggemann (comps.), *Aufklärung in Deutschland*; M. Oberhausen (comp.), *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*.

[6] *Cf.* Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif*.

[7] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 330.

[8] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

[9] C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*.

contractualistas que enseñaban que el origen del poder estaba en los individuos comunes;[10] y se propuso la división de los poderes del Estado, como medio para contrarrestar el absolutismo.[11] En consonancia con estas ideas, la Asamblea Constituyente francesa declaró los "derechos del hombre y del ciudadano" el 26 de agosto de 1789; antes, en 1776, el estado de Virginia había hecho una declaración similar, que sirvió de modelo a la francesa.

También en otros campos: en la ciencia, en la técnica, en la medicina, en la educación, en la teología hubo innovaciones de enormes consecuencias. La confianza fundamental en la razón condujo a una creencia optimista en el progreso indefinido de la humanidad.

El racionalismo de los ilustrados no es solamente aquel racionalismo escolástico que procede por deducciones a partir de principios abstractos; sino que toma su comienzo en los conocimientos concretos que ofrece la experiencia y procura establecer las leyes racionales que rigen los hechos.[12] Junto con filosofías estrictamente racionalistas y sistemáticas, como la de Wolff, abarcó también otras empiristas, o escépticas, o materialistas, como las de Locke, Hume, Bayle, Condillac, D'Alembert, Holbach, Lamettrie y muchos más. Kant se interesó por casi todos los aspectos del iluminismo;[13] en política simpatizó con la Revolución francesa y con la independencia estadunidense, y sostuvo el sistema republicano de gobierno;[14] en filosofía, su evolución personal muestra que pasó por etapas en que predominaba el influjo del racionalismo leibniziano-wolffiano, y por otras en las que prevalecía el empirismo de origen inglés.

[10] T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (traducido al latín en 1668 y al alemán en 1794); J. Locke, *Two Treatises on Civil Government* (traducido al alemán en 1718); J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*.

[11] Montesquieu, *De l'esprit des lois*; también Locke en los ya citados tratados sobre el gobierno.

[12] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 9.

[13] *Cf. Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (Berlín, 1784); *El conflicto de las facultades* (Königsberg, 1798).

[14] *Para la paz perpetua* (Königsberg, 1795).

Él mismo, en sus años maduros, concibió su filosofía trascendental como una síntesis de empirismo y de racionalismo, y a la vez como una superación de la oposición de ellos.[15]

Kant en Königsberg

La historia de Europa en el siglo XVIII está marcada por las tensiones que provocaba el iluminismo en las instituciones políticas. Inglaterra, crecientemente industrializada, tolerante en las ideas, avanzada en las ciencias, se presentaba como un modelo de civilización.[16] Holanda seguía siendo, por su tolerancia, el lugar donde se editaban muchos libros que estaban prohibidos en otros países. En Francia la monarquía absolutista se encaminaba hacia su terrible final, con la Revolución y el Terror. Tres emperadores se sucedieron en este siglo en el Imperio Romano Germánico, una institución política hoy casi olvidada, pero que entonces daba su configuración política y jurídica a la Europa central. Dentro del Imperio las guerras eran incesantes. En el pequeño Estado de Prusia Federico Guillermo I Hohenzollern, el "rey sargento", destinaba dos tercios del presupuesto nacional a gastos militares.[17] Su hijo, Federico II, el "rey filósofo", reinó entre 1740 y 1786, que son los años en que se gesta y se realiza buena parte de la filosofía trascendental; pero la parte oriental de Prusia fue territorio ruso entre 1758 y 1762, sólo recuperado por el monarca prusiano tras el final de la ruinosa Guerra de los Siete Años. Los rígidos estamentos sociales y el espíritu militar se notaban fuertemente en Königsberg, la ciudad natal de Kant. Un viajero ruso que la visita en 1789 la describe así:

[15] *Los progresos de la metafísica*, XX, 281 y 293.

[16] *Cf.* Voltaire, *Lettres philosophiques*.

[17] J. Hartmann, *Das Geschichtsbuch. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, p. 147.

> Königsberg, la capital de Prusia, está entre las ciudades más grandes de Europa, pues su perímetro suma más de quinientas verstas. En otro tiempo fue una de las famosas ciudades de la Liga y aún ahora su comercio sigue siendo significativo. El río Pregel, junto al cual yace, no tiene más de 150 ó 160 pies de ancho, pero su profundidad es tan considerable que lo navegan los grandes barcos mercantes. Se cuentan más de 4000 casas, y aproximadamente 40000 habitantes [...] La guarnición de aquí es tan numerosa que se ven uniformes por todas partes [...] Había oído que entre los prusianos no había oficiales jóvenes [...] pero aquí he visto por lo menos diez, que no tenían más de quince años [...] Los uniformes son azul oscuro, azul celeste y verdes, con solapas y bocamangas de color rojo, blanco y anaranjado.[18]

En una sociedad tan estratificada y tan militarizada como aquélla, no debió de haber sido fácil que el hijo de un artesano llegara a tener estudios universitarios. Kant fue el cuarto hijo del maestro talabartero Johann Georg Kant y de su mujer, Anna Regina. El bisabuelo paterno, Richard Kant, era oriundo del distrito lituano de Prökuls, al norte de Memel, cerca de la península de Curlandia, y tuvo una taberna. El abuelo, Hans Kant, se hizo talabartero en Memel y murió en 1715, como ciudadano respetado y pudiente. Su hijo menor (el padre del filósofo) emigró a Königsberg y se casó allí, a los 33 años, con Anna Regina Reuter, originaria de Nürenberg, cuyo padre era también talabartero de oficio.[19] A su cuarto hijo le pusieron de nombre Immanuel, como correspondía según el calendario. El pastor Franz Albert Schulz, de cuya grey formaba parte la familia Kant, lo hizo ingresar, a los ocho años, en el Colegio Fridericiano, una institución de enseñanza secundaria de marcada orientación pietista. No se estudiaban allí las ciencias de la

[18] N. M. Karamsin, carta del 19 de junio de 1789, en *Briefe eines russischen Reisenden*, p. 25.

[19] Todo según F. Gause y J. Lebuhn, *Kant und Königsberg bis heute*, p. 78. *Vid*. también A. Gulyga, *Immanuel Kant*.

naturaleza, ni la historia; pero sí matemática, griego, hebreo, francés y polaco; veinte horas semanales se dedicaban al estudio del latín. El joven Kant se sintió inclinado al estudio de los clásicos de la Antigüedad. A los dieciséis años, el 27 de septiembre de 1740, ingresó en la universidad. Había cuatro facultades en la universidad de Königsberg: la de Teología, la de Jurisprudencia, la de Medicina y la de Filosofía. Kant siguió cursos de ciencias naturales, de matemática, de filosofía y de teología. Martin Knutzen, pietista y seguidor de Wolff, fue uno de los profesores que tuvo mayor influjo en la formación del joven estudiante y le hizo conocer las obras de Newton. En 1746 Kant terminó sus estudios universitarios. Un tío, que era zapatero, ayudó probablemente al financiamiento de los estudios y pagó la edición de la tesis, que apareció publicada en 1749.[20]

En 1746 murió el padre de Kant. Ese mismo año, el recién graduado se empleó como preceptor, primero en la casa del pastor Andersch, en la aldea de Judtschen; después, en 1750, en la casa del mayor von Hülsen, en la proximidad de Osterode; y finalmente, en la casa del conde de Keyserling; la condesa Charlotte Amalie Keyserling es la autora del primer retrato de Kant que poseemos (*ca*. 1755). Pero en 1755 Kant abandonó esa actividad docente; presentó en la universidad una tesis doctoral acerca del fuego y el 27 de septiembre de ese mismo año publicó otro trabajo en latín sobre los principios del conocimiento metafísico.[21] Con eso obtuvo la habilitación para enseñar filosofía, en forma privada, en la Universidad de Königsberg. El cargo no incluía un sueldo. Dio lecciones de matemática, de ciencias naturales, de antropología, de lógica, de geografía, de metafísica, de filosofía moral, de teología natural y de otros temas; en el tiempo de la ocupación de la ciudad

[20] Todo según A. Gulyga, *op. cit.*, p. 23. También en F. Gause y J. Lebuhn, *op. cit.*, p. 84.

[21] Para los títulos de las obras y las fechas de publicación *vid. infra* "Cronología de la vida y la obra de Immanuel Kant" (pp. CCLXXIII-CCLXXXIV).

por tropas rusas dio también lecciones de pirotecnia y de construcción de fortificaciones. En 1765 obtuvo su primer empleo fijo, como sub-bibliotecario en la biblioteca del palacio real. Más tarde, en 1770, fue nombrado profesor titular de lógica y metafísica, y se dedicó por entero a la enseñanza universitaria.

Podemos establecer con alguna precisión el momento histórico del nacimiento de algunos de los elementos de la filosofía trascendental. En especial, la valoración de la intuición como un complemento indispensable del conocimiento racional, e irreductible a éste, parece haber ocurrido hacia el año 1769: "El año 69 me trajo una gran luz".[22] A eso le sigue casi inmediatamente la tesis de que el espacio y el tiempo son los principios formales del mundo sensible; que son representaciones que no se obtienen por medio de los sentidos, sino que están presupuestas siempre por éstos.[23] Al mismo tiempo, y en el mismo escrito, enseña Kant que el entendimiento, en su "uso real", produce originariamente ciertos conceptos que sirven para conocer la realidad inteligible.[24] Los diez años siguientes, hasta 1780, están dedicados a entender cómo es posible que estas representaciones originadas en el entendimiento puro, y no en los objetos, puedan aplicarse legítimamente a objetos.[25] Por los apuntes de Kant en ese tiempo (entre los que se destaca el llamado "Legado Duisburg" de 1775) se pueden reconstruir las etapas de esta laboriosa meditación. Ésta desemboca en la *Crítica de la razón pura*, que es a la vez la culminación del iluminismo y el fin del racionalismo dogmático, es decir, el fin de aquella corriente de pensamiento que suponía que mediante

[22] "Reflexión 5037", XVIII, 69. Otros entienden que esta "gran luz" consistió en el descubrimiento de la idealidad del espacio y del tiempo. Seguimos a G. Tonelli, "Die Umwälzung von 1769 bei Kant".
[23] *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, §14: "La idea del tiempo no surge de los sentidos, sino que está supuesta por ellos", II, 398.
[24] *Ibid.*, §6, II, 394.
[25] *Vid.* sobre esto la famosa carta de Kant a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772.

el empleo exclusivo de la razón, de sus conceptos y principios, y de sus reglas de funcionamiento se podía obtener conocimiento de los objetos puramente inteligibles, y se podía alcanzar, en general, conocimiento de objetos cualesquiera, sin que fuera para ello necesario recurrir a los sentidos.

Guiado por la investigación de estos problemas del conocimiento, Kant desarrolló la filosofía trascendental, con la que llegó a una profundidad nunca antes alcanzada en la exploración de los fundamentos del pensamiento y de las fuentes de la conciencia, y de las leyes primeras que rigen el universo sensible y le dan su peculiar modo de ser. Al explicar cómo es que productos de la mente, tales como, por ejemplo, la matemática, se aplican necesaria y universalmente a los objetos, que son productos de la naturaleza, dio una fundamentación filosófica a la física de Newton y, en general, a las ciencias naturales.

La *Crítica de la razón pura* tuvo por consecuencia el final de la metafísica racionalista; pero no significó el fin de la metafísica en general. En la misma obra se encuentran los fundamentos de una metafísica nueva, teórico-práctica, que alcanza un conocimiento simbólico a través de la analogía. Los elementos de esta nueva concepción se desarrollaron en las obras sucesivas de Kant, especialmente en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pueda presentarse como ciencia*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica de la facultad de juzgar*. La exposición sistemática de la metafísica crítica se encuentra en el texto inconcluso de *Los progresos de la metafísica*. Desde 1796 trabajaba Kant en una magna exposición de todo su sistema, para la que había pensado el título provisorio de *Tránsito de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física*. Esta obra quedó también inconclusa, se la conoce como *Opus postumum*.

Kant murió el 12 de febrero de 1804 a las 11 de la mañana. En sus últimos días lo acompañaron y asistieron su hermana Barbara Theuerin

y su discípulo y amigo Ehregott A. Christoph Wasianski, quien dejó un emotivo relato de la muerte del filósofo. Su discípulo, colega y biógrafo Ludwig Ernst Borowski en su *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* (1804) narra los detalles de las honras fúnebres, en las que tomaron parte miles de ciudadanos de Königsberg.

Introducción a la lectura de la Crítica de la razón pura

En esta introducción no intentaremos exponer en detalle temas de la filosofía trascendental, ni tampoco trataremos de resolver problemas de interpretación de pasajes del texto, sino que nos propondremos la tarea, menos frecuentada, de poner a la vista la estructura de la obra en su conjunto, la articulación de sus partes y la función de éstas en la argumentación general. Trataremos también de explicar algunos conceptos fundamentales, para que el lector no versado en el tema pueda emprender por sí mismo la lectura. Naturalmente, ese lector deberá buscar el auxilio de los comentarios, tanto de los que presentan exposiciones de conjunto, como de los que resuelven problemas singulares; ya que es casi imposible adentrarse en la *Crítica* sin una guía.

Del título de la obra

La *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) se publicó en 1781 en Riga. Su autor tenía cincuenta y siete años. Una segunda edición, con considerables modificaciones, apareció en 1787, en la misma ciudad, y con el mismo editor: Johann Friedrich Hartknoch. Llamamos respectivamente A y B a estas dos primeras ediciones.

El libro lleva cifrado en el título su contenido. Se trata de un examen crítico de la razón, para establecer si acaso ésta, sin apoyarse en otra cosa

que no sea ella misma, puede alcanzar un conocimiento que sea digno de ese nombre.

Esta empresa se revela en toda su novedad y audacia cuando se la considera en relación con la metafísica racionalista dominante en su tiempo. Para los cultivadores de esa metafísica –es decir, especialmente para quienes seguían las enseñanzas de Leibniz y de Wolff– la razón era un instrumento de conocimiento tan perfecto y autárquico, que bastaba con aplicar cuidadosamente las reglas de su uso, para alcanzar todos los conocimientos posibles. Descartes había mostrado que las ideas claras y distintas eran verdaderas; ahora bien, las ideas simples no pueden contener ni oscuridad ni confusión de sus elementos (pues no los tienen), de manera que son necesariamente claras y distintas, y por tanto, verdaderas. Quien tuviera un repertorio suficiente de estas ideas y supiera combinarlas según reglas válidas (que no eran otras que las reglas de la matemática) podía estar seguro de llegar a proposiciones verdaderas. Por eso, si se lograse hacer un catálogo completo de las ideas simples, todos los problemas filosóficos podrían resolverse mediante un cálculo similar al del álgebra.[26] El cálculo lógico, que se identificaba con el matemático, era suficiente para resolver cualquier problema que pudiera interesar al espíritu científico. La intuición intelectual y la deducción a partir de axiomas, definiciones y principios parecían ser todo lo que se necesitaba para alcanzar un conocimiento exhaustivo y cierto del universo. Si acaso había algunas verdades que sólo podían conocerse por experiencia y no por razonamiento puro, ello se debía más bien a la estrechez y finitud del espíritu humano, que a limitaciones de la razón misma.

Esto era la razón pura.

Estas convicciones optimistas permitían al investigador aventurarse en terrenos donde la experimentación y la observación no podían auxiliarlo

[26] G. W. Leibniz, *Aurora*, en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de C. I. Gerhart, vol. VII, p. 64 ss.

de ninguna manera: en el terreno de las cuestiones puramente metafísicas. El mundo de los fenómenos obedecía a las leyes de la razón matemática tanto como obedecía a esas mismas leyes el mundo que estaba detrás de las apariencias fenoménicas, que era el mundo donde residía el fundamento de éstas. Más todavía: el conocimiento obtenido por medio de la observación y de los sentidos resultaba ser un conocimiento confuso; si se lo reducía a la debida claridad y distinción, se volvía un conocimiento puramente racional, pero entonces sus objetos resultaban ser entidades metafísicas sólo accesibles a la razón pura.

Esta manera de pensar se llamó, por entonces, dogmatismo. Hoy esta palabra evoca en nosotros un sentido casi peyorativo: parece que con ella nos refiriéramos a una manera de pensar obcecada, poco receptiva a las objeciones. Pero en aquel tiempo se entendía que era dogmático un pensamiento que procediese a partir de principios, definiciones y axiomas, progresando mediante meros conceptos, de manera deductiva. Este dogmatismo alcanzó logros muy notables en la exploración de los fundamentos últimos de la realidad. Leibniz consiguió explicar con él todo el mundo real como una estructura de mónadas o substancias simples, perfectamente armonizadas entre sí por el Creador. Con ello, cuestiones metafísicas como la de la relación del alma y el cuerpo parecían resolverse de la manera más satisfactoria. El mundo natural y el mundo moral, la Naturaleza y la Gracia, revelaban obedecer a los mismos principios últimos, y estos principios eran accesibles a la razón.

La *Crítica de la razón pura* nace de la conciencia de la necesidad de fundamentar la legitimidad de estas pretensiones del dogmatismo y, sobre todo, de la necesidad de explicar las disonancias y contradicciones que, en el interior de él, dejaban perplejos a los pensadores. Esta *Crítica* no es, sin embargo, la primera expresión de desconfianza en el optimismo dogmático. Ya desde el Renacimiento, filósofos empiristas prefieren atenerse a los datos observables como si éstos fueran la única fuente válida del conocimiento.

Con ello se ponen a salvo de los abusos en los que parece haber incurrido el dogmatismo, quizá demasiado estrechamente asociado, en ocasiones, al poder político. El empirismo puso pronto de manifiesto su escepticismo en cuestiones de metafísica; lo que es comprensible, ya que estas cuestiones escapan, por definición, a la observación empírica, que es la única fuente segura de conocimiento para estos filósofos.

La oposición de dogmatismo racionalista y escepticismo empirista llegó a ser enconada y pareció insuperable. Los filósofos empiristas pronto descubrieron que algunos de los conceptos fundamentales del racionalismo, como los conceptos de substancia y de causa, carecían de fundamento en la experiencia y los declararon obra de la imaginación. Y lo que es peor, encontraron en los sistemas racionalistas contradicciones insalvables. Kant, que era lector de los grandes empiristas ingleses, reconoce que les debe a ellos su abandono del dogmatismo. En 1783 escribe: "Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue lo que hace muchos años interrumpió mi sueño dogmático".[27] Ya hacia 1764 había descubierto Kant que uno de los postulados fundamentales del racionalismo dogmático debía ser abandonado: ese año publica su descubrimiento de que el método de la filosofía no debe confundirse con el método matemático (como lo sostenían los racionalistas desde Descartes hasta Wolff).[28] Volveremos sobre este asunto del método de la filosofía porque es importante para la correcta comprensión del texto de la *Crítica de la razón pura*. Pero Kant no adhiere sin reservas al empirismo. En particular, no comparte el escepticismo de los filósofos empiristas; y precisamente en aquellos temas centrales para la filosofía racionalista: en la cuestión de la causalidad y de la substancia disiente del empirismo y encuentra que no sólo es posible, sino también necesario, fundar estos dos conceptos de manera firme y definitiva, aunque tenga que ser una fundación nueva que tome en consideración la críti-

[27] *Prolegómenos...*, IV, 260.

[28] *Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral*, II, 276 ss.

ca empirista a esos conceptos, para superarla. Por eso, Kant concibe su propia filosofía, el criticismo, como una superación tanto del dogmatismo como del escepticismo. La concibe como un momento completamente nuevo en la historia de la razón.[29] Después del criticismo, aquella oposición enconada de dogmáticos y escépticos debería perder toda su fuerza.

Kant concibe, entonces, su propia filosofía como algo enteramente nuevo, nunca intentado hasta entonces. Si la metafísica estudiaba las primeras causas y los primeros principios que son el fundamento de todo lo demás, el criticismo estudia los fundamentos de la metafísica misma. La razón pura era, con sus conceptos y sus leyes lógicas, el instrumento para construir la metafísica. Ahora se trata de examinar los fundamentos de la razón pura misma. Kant tiene clara conciencia de que llega así a una profundidad nunca antes alcanzada; a un terreno enteramente nuevo; y lo expresa repetidamente en sus textos.[30]

Es necesario formular este proyecto de examen crítico de la razón pura de la manera más precisa. La tarea de examinar la razón puede ser irrealizable, de tan amplia. Y aunque la continuáramos indefinidamente, en un progreso sin término, la razón que nos proponemos examinar podría tener aspectos que se sustrajeran a nuestro más cuidadoso examen, y que quizá fuesen decisivos para resolver el problema de la validez de los conocimientos racionales. Por eso, Kant da a su problema una formulación lógica tal, que todos los elementos del problema están contenidos en esa fórmula de manera explícita. Como se trata de establecer si son válidas las pretensiones de conocimiento que postula la razón pura, reduce su examen de ésta solamente a aquello en lo que esas pretensiones de conocimiento se expresan: a los juicios. Como son juicios enunciados por la razón pura, son independientes de la experiencia; a estos juicios independientes de toda experiencia los llama Kant juicios a priori; y como son juicios en los

[29] *Los progresos de la metafísica*, XX, 263 y 264; también *Prolegómenos…*, §4, IV, 273 ss.
[30] *Ibid.*, IV, 262, 277, 279 ss.

que no solamente se explican conceptos, sino que se enuncia algo acerca de los objetos, y en ellos se pretende alcanzar conocimientos nuevos, estos juicios no son meramente analíticos, sino sintéticos. El problema general de examinar aquella escurridiza facultad de la razón, para ver si acaso es válida como instrumento de conocimiento, se formula así de manera más rigurosa, con la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* De esta manera, lo que constituye nuestro asunto no es ya una facultad misteriosa (la razón), sino una estructura lógica (el juicio sintético a priori), cuyos elementos todos están explícitamente expuestos en la fórmula del problema. Este tema lo encontrará desarrollado el lector en la introducción de la obra (especialmente en la segunda edición, B1 a B30) y en los *Prolegómenos*...

Preguntarse cómo son posibles esos juicios significa dos cosas: en primer lugar, cómo es que se puede unir, en ellos, el sujeto y el predicado; cuál es el fundamento que hace válida la síntesis de unos y otros conceptos en estos juicios. Ya hemos visto que los empiristas sostenían que ese nexo sintético se basaba solamente en la imaginación. En segundo lugar, la pregunta se refiere a cómo puede ser que esos jucios sean juicios cognoscitivos; es decir, cómo es que esas estructuras lógicas construidas con independencia de la experiencia (es decir, construidas a priori) se refieran, sin embargo, a objetos de la experiencia.

Hemos presentado así el sentido general del título de la obra. El desarrollo de la argumentación llevará, entre otros resultados sorprendentes, a advertir que el nexo que mantiene unidos los conceptos en el juicio sintético a priori es el mismo nexo que forma la trabazón del universo. Pero además, la respuesta a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori nos permitirá establecer hasta dónde llega el uso legítimo de la razón pura como facultad cognoscitiva (uso que sólo puede expresarse en tales juicios). Por tanto, nos permitirá juzgar con fundamento acerca de las pretensiones de la filosofía dogmática en

cuestiones de metafísica. Dicho de otro modo: la respuesta a aquella pregunta nos mostrará cuáles son los caminos que el espíritu humano puede seguir, para intentar resolver los enigmas de sí mismo, del universo y del Creador.

El modo de exposición. Una guía de lectura

La *Crítica de la razón pura*, donde se plantean y se resuelven estas cuestiones, es un libro bastante difícil. Una de sus mayores dificultades se allana, sin embargo, si se tiene presente el modo de exposición que Kant mismo dice haber aplicado en la redacción de la obra.[31] Éste no es otro que el método que en una obra anterior[32] expone Kant como el método propio de la filosofía en general. Este método de exposición, al que se llama aquí "sintético", puede describirse como un método de aislamiento e integración. A diferencia de la matemática, que pone al comienzo las definiciones, los axiomas y los principios, y deduce de ellos los demás conocimientos, la filosofía comienza por proponerse, como asunto de su investigación, algún concepto que se presenta oscuro y confuso. Su primera operación no es definirlo (lo que sería imposible en esa primera fase de la investigación), sino aislar dentro de ese concepto oscuro y confuso algún elemento que pueda ser llevado a claridad y distinción. Por tratarse de un elemento, es decir, de una parte de algo mayor, ese elemento remitirá a otros que están en necesaria conexión con él. Estos elementos nuevos no se introducen nunca de manera caprichosa, sino que tienen una relación necesaria con el elemento estudiado primeramente, ya sea por ser condiciones de éste, o porque de alguna otra manera resulten ne-

[31] *Ibid.*, IV, 264: "la obra misma debió ser compuesta enteramente según el *modo sintético de exposición*, para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales".
[32] La ya citada *Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral*, II, 271 ss. (obra redactada en 1762 y publicada en 1764). El tema fue retomado en la *Crítica de la razón pura*, cap. "La disciplina de la razón pura en el uso dogmático", A712 ss. = B740 ss.

cesarios para el análisis completo de él. Será oportuno, entonces, llevar claridad y distinción también a estos elementos nuevos, e integrarlos con el primero, y entre sí. Se obtienen de esa manera síntesis cada vez más complejas, hasta que finalmente, cuando todos los elementos del concepto estudiado se han tornado claros y distintos, y cuando es clara y distinta también la vinculación que los une, se puede, al final del trabajo de investigación (y no al comienzo, como en la matemática) formular la definición del concepto estudiado.

Éste es el orden que sigue la exposición en la *Crítica de la razón pura*. Ése es el motivo de la introducción de capítulos cuyos temas son motivo de perplejidad para el lector desprevenido, y cuya conexión mutua no se advierte siempre fácilmente. Ésa es la razón por la que la parte mayor de la obra lleva el título "Doctrina [...] de los elementos".[33]

El concepto primitivo al que se le aplica este método de aislamiento es, en esta obra, el concepto de conocimiento por razón pura.[34] En concreto, ese conocimiento, como todo conocimiento, consiste en una representación. Por eso, es necesario empezar por la representación. No se la debe entender aquí a ésta como un hecho psicológico, sino como un hecho lógico.[35] Como lo primero que se puede aislar dentro de este concepto vago e impreciso es su presencia en la receptividad de la conciencia, el estudio de la representación conduce, en primer lugar, a aislar la sensibilidad (la receptividad pasiva), que es lo que se hace en la "Estética trascendental".[36] La sensibilidad no puede explicar, por sí sola, la unidad de las múltiples representaciones contenidas en ella. Remite, pues, necesariamente a alguna facultad activa (y no meramente pasiva,

[33] *Ibid.*, A17 = B31.

[34] O bien de "filosofía de la razón pura" (*ibid.*, A847 = B875).

[35] J. Benoist ("L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant", p. 300) sostiene "que la aportación propia de la *Crítica de la razón pura* [...] es la dilucidación del concepto de 'representación' "; *vid.* también p. 301 ("En el principio era la representación") y p. 311.

[36] *Crítica de la razón pura*, A22 = B36: "en la estética trascendental, pues, en primer lugar aislaremos la sensibilidad".

como es la sensibilidad).[37] Así se introduce después un elemento nuevo: el entendimiento. La introducción de este elemento nuevo se efectua en la "Parte segunda de la doctrina trascendental de los elementos", que es la "Lógica trascendental", es decir, la doctrina del entendimiento. Luego, en el capítulo correspondiente a la facultad de juzgar, se efectuará la síntesis de estos elementos (síntesis de sensibilidad y entendimiento). Tal es el orden general de la exposición en la *Crítica de la razón pura*. Ese mismo orden se observa en el interior de cada uno de los capítulos de la obra;[38] por ello, éstos ofrecen también la misma estructura, desconcertante a primera vista, de aislamiento de elementos y de síntesis progresiva de sus temas.[39]

Tener en cuenta esta peculiaridad del texto puede allanar algunas de las dificultades que presenta la lectura.

El descubrimiento de la sensibilidad

El método de aislar elementos para después sintetizarlos nos conduce a aislar, en primer lugar, la forma sensible de la representación, y con ella, la capacidad receptiva que llamamos *sensibilidad*. Kant entiende por *sensibilidad* la capacidad de tener representaciones (y no solamente, por ejemplo, magullones, o movimientos reactivos), cuando uno es afectado por objetos.[40] La detección de la sensibilidad como uno de los elementos que resultan aislados al aplicar este método se basa en la

[37] Así también C. Bonnet ("Kant et les limites de la science", p. 365): "este 'objeto' o esta 'materia', así dados en las formas de la sensibilidad, no podrían, por sí mismos, suministrar ningún conocimiento ni ciencia alguna". Sobre la relación de pasividad y actividad, central para este problema de la introducción de una facultad espontánea, *vid.* E. Dufour, "Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger".

[38] *Crítica de la razón pura*, A62 = B87: "En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (tal como antes, en la estética trascendental, la sensibilidad)".

[39] Éste es el origen de buena parte de las dificultades de la "Deducción trascendental".

[40] *Ibid.*, A19 = B33.

suposición fundamental de que hay sensibilidad (lo que queda demostrado al haber representación), y en la tesis de que el conocimiento sensible no constituye, como quería Leibniz, un mero conocimiento confuso que se volverá no-sensible tan pronto como se torne claro y distinto. La sensibilidad plantea la pretensión legítima de ser tenida en cuenta junto con el entendimiento, y en igualdad con éste, como condición del conocimiento.

Es claro que Kant conocía las pretensiones, y si se puede decirlo así, los derechos de la sensibilidad, por su lectura de los filósofos empiristas. Pero ese conocimiento sólo podía conducirle a abrazar el partido de esos filósofos, o a rechazarlo, por una mera elección personal. Era necesaria una fundamentación racional que mostrara que las pretensiones de la sensibilidad son necesarias e ineludibles; una fundamentación que mostrara que la sensibilidad tiene una función necesaria en el conocimiento, independientemente de la opción personal por el empirismo o por el racionalismo.

Ese reconocimiento de la función necesaria de la sensibilidad en el conocimiento se fue formando desde temprano en el pensamiento de Kant. Algunas de las estaciones de ese reconocimiento son: el descubrimiento de que el método filosófico no puede ser el mismo que el de la matemática, porque ésta construye sus conceptos en la sensibilidad (en la ya citada *Untersuchung über die Deutlichkeit der Prinzipien der natürlichen Theologie und der Moral* [*Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral*], 1764); el descubrimiento de que una descripción puramente conceptual no es suficiente para dar cuenta de todas las determinaciones de ciertos fenómenos, como por ejemplo de las diferencias entre la mano izquierda y la derecha, o entre algunas figuras y sus imágenes especulares, de modo que hay que recurrir a la intuición sensible (en el artículo *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* [*Sobre el fundamento primero de la diferencia*

de las regiones en el espacio], 1768);[41] la misteriosa "gran luz" de 1769, mencionada en la "Reflexión 5037" (XVIII, 69);[42] y sobre todo, el reconocimiento de que el mundo sensible tiene por principios formales al espacio y al tiempo, que son principios independientes de la experiencia (en la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [*Principios formales del mundo sensible y del inteligible*], 1770).

La "Estética trascendental"

El primer elemento del conocimiento puro a priori que se logra aislar, según lo exige el método, es la sensibilidad. Sensibilidad es la capacidad de tener representaciones al ser afectados por objetos. No sabemos qué objetos serán ésos; ni sabemos tampoco cuál será el mecanismo de la afección.[43] Pero sí sabemos que de ese encuentro primero con el objeto –encuentro en el que la mente se comporta pasivamente– resulta una representación.

Como la mente es finita, no puede crear objetos con sólo representárselos. El pensamiento conceptual se refiere a los objetos sólo indirectamente, por medio de otros conceptos y de otras representaciones. Un contacto intuitivo, inmediato, con los objetos reales, sólo se produce cuando el objeto afecta de algún modo a la mente. Para tener objetos reales, la mente tiene que esperar que éstos les sean dados, y ante esa donación se comporta pasivamente. La receptividad pasiva es la sensibilidad. En ella nos son dados los objetos, que son recibidos, entonces, como representaciones empíricas.

Por supuesto que esto no resuelve el problema de justificar nuestras relaciones con objetos metafísicos, suprasensibles, que no nos son dados

[41] En la sección "Bibliografía" (pp. CCXLI-CCLXXI) *vid.* sobre este tema el apartado "Contrapartidas incongruentes".

[42] *Vid.* sobre esto el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

[43] Sobre la afección *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

en la sensibilidad, ni pueden serlo: almas simples e incorpóreas, Dios, los componentes monádicos del universo. La relación con estos objetos es el principal problema de una crítica de la razón pura. Pero sólo se podrá intentar su solución mucho después, cuando hayamos adelantado más en el conocimiento de los elementos del concepto de conocimiento.

Una representación de origen indeterminado es, pues, lo primero que nos es dado. A ella aplicamos nuestro método de aislamiento, y eso nos permite distinguir una materia de ella, y una forma. La materia depende del objeto. Es el contenido de la representación empírica: la sensación. Con respecto a ese contenido la mente es enteramente pasiva. La forma en la que el contenido es recibido lo determina a él también, de modo que el contenido debe adoptar necesariamente esa forma. Hay, por tanto, buenos motivos para suponer que tenemos aquí uno de los fundamentos de la posibilidad de conocimientos (o de juicios) sintéticos a priori; ya que si conocemos la forma de la sensibilidad, podremos conocer, antes de toda experiencia, algo del objeto: su forma sensible. Conviene, entonces, establecer cuál es la forma de la sensibilidad.

La forma de la sensibilidad no puede establecerse por vía empírica. Ella no es un dato más entre otros, sino que es la receptividad que permite que haya, en general, datos. Además, la forma de la sensibilidad no puede ser un concepto; pues en ese caso la sensibilidad no sería lo que es: la capacidad de recibir inmediatamente los objetos (el concepto se refiere a los objetos sólo mediatamente, a través de otras representaciones; nunca se refiere directamente al individuo singular). Ahora bien, hay dos representaciones que satisfacen, cada una, estas dos condiciones negativas.[44] Son la representación del espacio y la representación del tiempo. En los breves teoremas que constituyen la "exposición metafísica" del espacio y

[44] Conviene advertir que no todos los comentaristas de la "Estética trascendental" la entienden como la hemos presentado aquí. Sobre la "Estética trascendental" *vid.*, además de las exposiciones generales, las obras citadas en el apartado correspondiente de la sección "Bibliografía".

de tiempo, Kant demuestra que espacio y tiempo no son conceptos, sino intuiciones, y que no son representaciones de origen empírico, sino que su origen es independiente de toda experiencia: son representaciones a priori. No tienen su origen en los sentidos, sino que son supuestas por éstos. Para poder recibir los objetos como objetos externos, exteriores unos a otros, hay que presuponer ya el espacio; de modo que no se puede aprender lo que es espacio a partir de la percepción de objetos exteriores unos a otros. Y lo mismo ocurre con el tiempo: para poder recibir los objetos, o los estímulos sensoriales, como elementos de una serie sucesiva, es necesario presuponer ya el tiempo; por tanto, tampoco se puede aprender lo que es el tiempo, a partir de la percepción empírica de series de objetos sucesivos; sino que para tener tales series, se debe contar de antemano (a priori) con la representación del tiempo. Espacio y tiempo son representaciones a priori; con eso cumplen el primero de los requisitos para ser formas de la sensibilidad. Por otra parte, las representaciones de espacio y de tiempo no contienen bajo sí infinidad de ejemplares de espacios y de tiempos, tal como el concepto de caballo contiene bajo sí infinidad de ejemplares de caballo. Más bien, lo que parecen ser tiempos singulares o espacios singulares no son sino *porciones* del espacio o del tiempo únicos. No podemos decir lo mismo de los caballos singulares: ninguno de ellos es una porción del concepto de caballo. Espacio y tiempo son, pues, únicos, y no se los conoce a través de conceptos, sino por contacto inmediato con ellos (por intuición). Tales son las características de la intuición. De modo que espacio y tiempo son intuiciones y no conceptos. Con esto cumplen el segundo de los requisitos para ser formas de la sensibilidad.

No hay, por otra parte, ninguna otra representación que cumpla esos requisitos de manera universal. Espacio y tiempo son, por tanto, las formas de la sensibilidad; y dan forma a los contenidos de la sensibilidad. La forma que les dan es la de la dispersión: dispersión en la exterioridad recíproca, o dispersión en la sucesión. Como formas a priori de la sen-

sibilidad, espacio y tiempo pertenecen, no a los objetos, sino al sujeto sensible. Los contenidos de la sensibilidad se acomodan necesariamente a esas formas. Conocerlas a ellas permite, pues, un conocimiento a priori de todo posible contenido de la sensibilidad. Pero el precio de ese conocimiento a priori es altísimo: todo lo conocido en la sensibilidad se habrá adaptado siempre ya a unas formas que pertenecen al sujeto; y por tanto, lo conocido en la sensibilidad no se presentará tal como es en sí mismo, sino solamente tal como se aparece al sujeto. Ningún objeto de la sensibilidad se presenta al conocimiento tal como es *en sí mismo* (como una cosa en sí misma), sino que todo objeto de la sensibilidad es sólo *fenómeno*: dato de la intuición sensible, configurado por la forma de la sensibilidad. Y como tenemos acceso a objetos sólo gracias a la sensibilidad, resulta que no tenemos acceso a las cosas en sí.

Podemos, entonces, decir que espacio y tiempo, como formas de la sensibilidad, son reales en la experiencia: todo objeto empírico lleva necesariamente esa forma; aunque no la tenga por sí mismo, sino que la adopte necesariamente al ser acogido en la sensibilidad. Pero podemos decir también que espacio y tiempo son ideales y no absolutamente reales: son sólo en el sujeto y por el sujeto, y no tienen ningún significado ni entidad para las cosas consideradas en sí mismas (es decir, consideradas con independencia del sujeto).[45]

Espacio y tiempo, así entendidos, permiten la enunciación de juicios sintéticos a priori en las ciencias que se basan en ellos: en la geometría y en la aritmética. Son condiciones de esos conocimientos a priori. Porque como son formas de la sensibilidad que necesariamente todos los objetos sensibles han de adoptar, se pueden hacer enunciados acerca de

[45] Se ha discutido también una tercera posibilidad: que espacio y tiempo se originen en el sujeto, y que *también* pertenezcan a los objetos mismos, como características de éstos entendidos como cosas en sí. Sobre esto *vid.* F. X. Chenet, "Que sont donc l'espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la 'troisième possibilité'".

esas formas, que serán enunciados válidos para todos los objetos sensibles, enunciados que no se originarán en comprobaciones empíricas. Así, por ejemplo, de todo objeto espacial se podrán afirmar todas las verdades que la geometría enuncia para el espacio en general: será infinitamente divisible; si es un objeto triangular, se cumplirán en él las leyes que rigen para los triángulos, etc. Espacio y tiempo resultan, así, ser origen de conocimientos a priori. A la exposición de espacio y tiempo que muestra que ellos dan origen a conocimientos a priori la llama Kant "exposición trascendental" del espacio y del tiempo.[46]

Si bien con esta teoría del espacio y del tiempo Kant se ha presentado como innovador y como superador de las dos teorías que entonces se oponían: la newtoniana y la leibniziana,[47] no profundiza en el tema. El asunto de la "Estética" no es ni el espacio ni el tiempo, sino la sensibilidad. Al tiempo y al espacio se los trata allí sólo en la medida en que contribuyen al conocimiento de la sensibilidad, que es el elemento del conocimiento que hasta ahora hemos conseguido aislar.

De la "Estética trascendental" nos quedan, como resultados: *1)* la posibilidad de juicios sintéticos a priori basados en las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, acerca de objetos sensibles; con esto queda fundamentada la posibilidad de ciencias enteras, como la geometría y la aritmética, y sus aplicaciones; *2)* la autarquía de la sensibilidad como fuente de conocimiento: la sensibilidad no puede ser reducida a un mero momento de confusión dentro del conocimiento intelectual; *3)* la necesidad de que todo objeto nos sea dado en la sensibilidad; ésta es la única

[46] *Crítica de la razón pura*, B40/41 (para el espacio); B48/49 (para el tiempo).

[47] Leibniz defendía el carácter puramente relacional de los conceptos de espacio y de tiempo. Considerados en la claridad de la razón pura, no son más que relaciones entre las substancias. Newton sostiene la realidad absoluta del espacio y del tiempo, recipientes infinitos que contienen todas las cosas. Leibniz y Samuel Clarke (un amigo de Newton) intercambiaron correspondencia sobre este punto en 1715 y 1716. Las cartas fueron publicadas por Clarke (Londres, 1717) después de la muerte de Leibniz; pueden consultarse en la edición de C. I. Gerhart (G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. VII, p. 347 ss.)

manera como podemos tener contacto inmediato con un objeto efectivamente existente (y no sólo pensado); *4)* el carácter subjetivo (idealidad trascendental) de las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, y *5)* (consecuencia de los puntos *3* y *4*) el universal carácter fenoménico de todos los objetos de la sensibilidad, es decir, de todos los objetos que puedan sernos dados en la experiencia; la sensibilidad sólo nos presenta fenómenos, es imposible para nosotros conocer lo interior de las cosas, lo que las cosas son, independientemente de la relación que tienen con nosotros; es decir, no podemos conocer las cosas en sí mismas.

Las formas de la sensibilidad dan origen a conocimientos. Pero no podrían obtenerse conocimientos con la sensibilidad sola. Ésta es sólo receptividad pasiva, e imprime en sus contenidos la forma de universal dispersión. No hay, entre los múltiples contenidos de la sensibilidad, ningún nexo; por tanto, ningún nexo puede ser conocido de manera sensible (esto lo había advertido ya Hume). Por eso, ni siquiera podríamos llamar "múltiple" al contenido de la sensibilidad, si no hubiera alguna facultad que no fuera pasiva, sino activa, y que nos permitiera reunir y conectar entre sí los datos dispersos e inconexos, para percibirlos así como *un* múltiple. La sensibilidad –el primer elemento de nuestro estudio– nos conduce así, por sí misma y necesariamente, a un elemento nuevo: a la espontaneidad o factor *activo* de la mente. Este factor lleva el nombre de *entendimiento*. La ciencia que estudia al entendimiento como facultad de pensamiento es la lógica, y la que estudia al entendimiento en la medida en que éste es, mediante el pensamiento, una facultad de conocimiento de objetos, es la lógica trascendental.

La "Lógica trascendental"

Nuestro estudio de la sensibilidad nos ha conducido a un nuevo elemento del conocimiento: el entendimiento. Siguiendo las prescripciones del mé-

todo, lo aislaremos ahora a éste, para estudiarlo por separado. El estudio de la contribución del entendimiento puro en el conocimiento de objetos (la lógica del pensar puro de objetos) se llama *lógica trascendental*.

Por supuesto que así como la sensibilidad era insuficiente para producir, por sí sola, conocimiento, así también el entendimiento es insuficiente para ello. Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.[48] Si estudiamos ahora al entendimiento aislado y en su pureza es sólo para cumplir las exigencias del método y para establecer qué parte le corresponde al entendimiento en la producción de conocimientos sintéticos a priori.

La fundamental contribución del entendimiento es la *actividad* que se añade a la pasividad de la sensibilidad, y la complementa. Esa actividad –que Kant llama *espontaneidad*– se expresa en *síntesis* con las que se impone unidad a lo múltiple de la sensibilidad.

La investigación del entendimiento se dirige, en consecuencia, a estudiar estas acciones de síntesis de las que el entendimiento es responsable. En primer lugar conviene estudiar la síntesis misma. Ésta presupone: *1)* una multiplicidad que debe ser sintetizada (multiplicidad que la sensibilidad suministra); *2)* una acción de sintetizar, es decir, de añadir un elemento a otro (acción efectuada por la imaginación);[49] *3)* una unidad que sirve de regla, o de meta, a esa acción de sintetizar (esta unidad es suministrada por el entendimiento en sentido estricto).

Dado que el entendimiento es, en general, la facultad de la síntesis, esta síntesis tiene la misma estructura cuando se la efectúa en el pensamiento puro, produciendo, a partir de una pluralidad de conceptos, la estructura única que llamamos *juicio*, y cuando se la efectúa en la sensibilidad, unificando una multiplicidad de representaciones intuitivas sensibles en la estructura única que llamamos *objeto*. "La misma

[48] *Crítica de la razón pura*, A51 = B75.

[49] El concepto de imaginación se desarrollará más adelante.

función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*".[50] Esta identidad de las acciones sintéticas del entendimiento nos presta una ayuda inesperada cuando nos planteamos un segundo problema: el de establecer cuáles son las funciones sintéticas de las que la espontaneidad es capaz.

En efecto, las acciones del entendimiento *en los juicios* se pueden establecer de tal manera, que todas ellas queden registradas en una tabla, sin que se pueda añadir ni quitar ninguna. Esto es lo que hacen los lógicos cuando confeccionan una tabla de las posibles formas de los juicios. Y esto es lo que puede hacer el estudioso del entendimiento, a partir del concepto de entendimiento como facultad de los juicios.[51] Con algunas pequeñas modificaciones (que se reducen a la enunciación explícita de formas de juicio que para la lógica formal son desdeñables por estar implicadas en otras, como en el caso de los juicios infinitos y los juicios singulares) la tabla lógica de los juicios sirve de "hilo conductor" para el descubrimiento de todas las funciones sintéticas del entendimiento.[52] Estas funciones pueden enunciarse mediante conceptos que son entonces conceptos puros: conceptos que se originan en la naturaleza misma del entendimiento y no tienen origen empírico. Toda síntesis efectuada por el entendimiento podrá clasificarse como un caso de alguna de estas síntesis fundamentales; por eso, estos conceptos puros del entendimiento reciben el nombre de *categorías*.

La tabla de las categorías contiene necesariamente, en consecuencia, tantas categorías como formas del juicio contiene la tabla de las formas del juicio. En ambos casos se trata de tablas de las funciones sintéticas del entendimiento, a las que se considera ya como funciones de síntesis lógico-

[50] *Ibid.*, A79 = B104/105.
[51] *Ibid.*, A69 = B94.
[52] *Ibid.*, A70 = B95.

formales que operan en el *pensamiento en general*, ya como funciones de síntesis lógico-trascendentales que operan en el pensamiento *de objetos*. Estas síntesis están consideradas aquí, por ahora, en *aislamiento* metódico (es decir, separadamente de los objetos a los que pudieran referirse).

El entendimiento, entonces, ya sólo por ser el que es (por su misma naturaleza) produce estos conceptos fundamentales, puros y a priori, que le sirven para pensar los objetos. Como estamos estudiando aquí al pensamiento en su aislamiento, como pensamiento puro, podemos referirnos a estos conceptos originarios del entendimiento como conceptos del pensar puro de objetos.[53]

El origen a priori, y no empírico, de estos conceptos puros del entendimiento plantea un problema difícil. Ellos intervienen en el conocimiento de objetos, pues son la contribución del pensamiento a ese conocimiento. Pero ¿qué garantías tenemos de que esos conceptos, originados en el entendimiento sin la menor participación de los objetos, correspondan verdaderamente a los objetos? ¿Cómo es que estos conceptos a priori pueden fundamentar su pretensión de referirse a objetos? ¿No serán, acaso, vanos engendros del entendimiento destinados a permanecer vacíos, sin objeto que les corresponda?

La "Deducción trascendental"

Nuestra exploración del entendimiento nos condujo al descubrimiento de los conceptos puros que constituyen su estructura fundamental. Como hemos considerado al entendimiento *aislado* (según lo disponía el método), nos encontramos con que esos conceptos remiten, de por sí, a algo que les sirve de complemento necesario: se refieren a priori a objetos. Pero

[53] *Vid.* sobre la "Lógica trascendental" el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

esa referencia podría ser solamente una pretensión unilateral e infundada. Para que se reconozca su legitimidad, esa referencia requiere una "deducción".[54]

Buscaría en vano quien pretendiese encontrar en la "Deducción trascendental de las categorías" una estructura lógica deductiva que organizase todo el argumento. El término *deducción* debe entenderse aquí más bien en el sentido de "alegato", que aún conserva en español. Así lo entendían los lectores del siglo XVIII. Por el tiempo en que Kant era bibliotecario en Königsberg, las bibliotecas de los príncipes solían contener colecciones de deducciones, que eran alegatos jurídicos presentados ante las cortes del emperador para sostener y justificar pretensiones en el derecho internacional. Algunas de las reglas de elaboración de tales alegatos se observan en las dos deducciones contenidas en las versiones A y B de la *Crítica de la razón pura*: la argumentación se repite desde varios puntos de vista, en nuevos comienzos; se desarrollan argumentaciones parciales, concurrentes al mismo fin; se ofrece un breve resumen a manera de cierre.[55]

La pretensión que se trata de justificar aquí ha sido ya presentada: es la pretensión de tener una referencia a objetos, referencia que está presente en los conceptos puros a priori del entendimiento. Si se considera esta pretensión en su máxima generalidad, aparece como el antiquísimo problema de explicar las relaciones del pensamiento con sus objetos; problema que Parménides había planteado como el de la relación entre el pensar y el ser. El pensamiento puro se enfrenta a algo que no es pensamiento: a los objetos reales. Y como los conceptos del pensamiento puro han sido generados con total independencia de esos objetos, no se ve bien cómo justificar la validez de la conexión de esos conceptos

[54] Sobre la "Deducción trascendental" en su conjunto, y sobre aspectos parciales de ella, *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

[55] D. Henrich, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique".

con los objetos. "Llamo a la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos, la *deducción trascendental* de ellos" (A85 = B117).

Este problema de la conexión de conceptos a priori con sus objetos venía ocupando a Kant por lo menos desde 1772. Lo formula ya en su conocida carta a Markus Herz del 21 de febrero de ese año, e intenta resolverlo desde entonces. Poseemos textos que documentan los progresos de Kant en esa tarea. Entre ellos se destaca el ya mencionado "Duisburgischer Nachlass" ["Legado Duisburg"] de 1775.[56] Aquí ya se encuentra la nueva concepción del objeto: la objetividad es coherencia de las representaciones según una regla que no depende de la subjetividad. Pero sólo más tarde el filósofo descubre la condición para la resolución completa del problema, cuando reconoce la necesidad de abandonar la concepción substancialista del *yo*. La nueva concepción del objeto y la nueva concepción del *yo* permiten la deducción de 1781, es decir, la de la versión A de la *Crítica de la razón pura*.

El pensamiento fundamental de la "Deducción trascendental de las categorías" es que el elemento intelectual activo del conocimiento (el *yo*) tiene que apropiarse de la multiplicidad que le ofrece el elemento sensible; esa apropiación ocurre mediante una compleja síntesis que la espontaneidad del entendimiento aplica sobre la multiplicidad sensible. Esa síntesis (recolección de los elementos de la multiplicidad sensible; retención de esos elementos en una adición progresiva; instauración de la unidad en la acumulación así producida) sólo puede producirse por medio de las funciones de síntesis que ya hemos estudiado. Hemos visto que el catálogo o repertorio de esas funciones se elaboraba sobre la base de la tabla lógica de los juicios, y consistía en la tabla de las categorías. En consecuencia, para que el *yo* pueda apropiarse de la multiplicidad sensi-

[56] "Reflexión 4676", XVII, 656 ss.

ble, ésta debe ser sintetizada de acuerdo con las categorías. Por tanto, las categorías se aplican necesariamente a la multiplicidad sensible. Esto era lo primero que había que demostrar.

Ahora bien, la síntesis categorial (en la que las categorías operan como reglas necesarias que guían el trabajo sintético de la imaginación) produce una unidad de representaciones que es completamente independiente de la subjetividad: es algo opuesto a la asociación subjetiva de representaciones, que depende de las características peculiares de cada sujeto particular. Aquí, en la síntesis categorial, la unidad que se alcanza es independiente del sujeto particular. Por tanto, es objetiva. La síntesis categorial es lo que constituye al objeto (lo que le presta objetividad a ese cúmulo de representaciones que llamamos *objeto*). En consecuencia, como los objetos no son objetos si no es gracias a esa síntesis a la que obligatoriamente deben someterse las múltiples representaciones, las categorías se aplican necesariamente a los objetos. Que era lo que había que demostrar.

Kant no quedó muy conforme con la primera versión de la "Deducción de las categorías", publicada en 1781 en la *Crítica de la razón pura*. Procuró hacer más clara y distinta la argumentación, en una nueva versión publicada dos años después, en los *Prolegómenos*..., basada en la distinción de juicios que poseen carácter meramente subjetivo (meros registros del contenido de la sensibilidad) que él llama allí "juicios de percepción", y juicios que poseen objetividad, a los que él llama allí "juicios de experiencia"; la objetividad de estos últimos se debe a que en ellos intervienen las categorías; por tanto, las categorías intervienen como condiciones necesarias en la experiencia, y se aplican a priori a objetos. Una tercera versión de la "Deducción" aparece en 1786 en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [*Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*]; se basa en la estructura de los juicios en general. Luego, en 1787, en la segunda edición de la *Crítica de la razón*

pura, presenta una nueva versión de la "Deducción", cuya argumentación, rigurosa y ordenada, se basa en el principio de que la conciencia de sí mismo (el "yo pienso") debe poder acompañar siempre a todas las representaciones; de modo que las condiciones para que se produzca ese acompañamiento (las síntesis categoriales) se aplican necesariamente a todas las representaciones. Éstas quedan así unidas en una experiencia única (objetiva). Los objetos que puedan ser dados en la sensibilidad se integran en esta experiencia única, y por tanto a ellos también se les aplican necesariamente las categorías.

El esquematismo

Esta solución del problema de las relaciones entre el pensar y el ser, o del problema de la posibilidad de que conceptos puros se refieran a priori a objetos, dista todavía de ser una solución completa. Es manifiesta la heterogeneidad entre los conceptos, originados en el pensar puro, y los objetos que se nos presentan en la sensibilidad. Los objetos tienen características como la temporalidad y la extensión espacial, que son enteramente ajenas al pensamiento. Por muy sólidos fundamentos que tenga la pretensión de los conceptos, de referirse a objetos, habrá que ver si esa pretensión es realizable; habrá que ver si la señalada heterogeneidad puede superarse de algún modo.

Las categorías tienen su origen en el entendimiento puro. Nada, en ellas, pertenece a la sensibilidad. Los objetos, por su parte, son dados en la sensibilidad; y en este darse (o en este ser-dados) no interviene en nada el entendimiento (como tampoco interviene el entendimiento en la sensibilidad pura, que es completamente independiente de él, y que debe, sin embargo, ser acogida en la universal síntesis del entendimiento). Para que haya conocimiento de los objetos, sin embargo, es necesario que el entendimiento y los objetos se pongan en contacto; lo que supone un contacto

del entendimiento y la sensibilidad. Siendo pasiva la sensibilidad, no se puede esperar de ella que emprenda las acciones necesarias para ese contacto. Esta iniciativa pertenece al entendimiento, que es precisamente, como hemos visto, la facultad activa o espontaneidad. A esta facultad le toca, entonces, superar la heterogeneidad que la separa de los objetos reales, y que la separa de la sensibilidad.

Este problema de superar una heterogeneidad radical puede plantearse de la siguiente manera: en la medida en que el pensamiento se mantiene dentro de la esfera de las proposiciones y los conceptos, procede de acuerdo con las leyes de la lógica formal. Pero cuando se enfrenta a lo sensible, el pensamiento no puede operar sólo con las reglas y leyes de la lógica, porque lo sensible tiene sus reglas propias, muchas de ellas ajenas a las leyes del pensar puro. La lógica sabe de afirmaciones y de negaciones, de inclusiones y de exclusiones, pero no de simultaneidad ni de sucesión, ni de la divisibilidad que permite partir lo extenso en infinitas partes, ni de las construcciones auxiliares que se pueden añadir, en la intuición, a un concepto, para averiguar propiedades del objeto al que ese concepto se refiere. El pensamiento deberá proceder, pues, de manera peculiar, no exclusivamente lógica, cuando se refiera a lo sensible. A esta función del pensamiento, por la cual éste procede de acuerdo con otras leyes, además de las leyes de la lógica, la llamaron Descartes y Spinoza "imaginación".[57] La imaginación es la manera como el entendimiento se dirige a lo sensible, que le es ajeno. Por ella, se logra superar la heterogeneidad de entendimiento y sensibilidad, y en consecuencia, la heterogeneidad de entendimiento y objeto.[58] La imaginación produce un elemento mediador entre el pensa-

[57] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V y VI; B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, §84.

[58] No es así como define la imaginación Kant mismo, quien se atiene a la definición de Wolff, según la cual la imaginación es la facultad de representar lo ausente, agregando solamente que esa representación se produce en la intuición (C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §235; en la ed. de 1751, p. 130). Pero ya en la versión de 1787 de la *Crítica de la razón pura* reconoce Kant que esa facultad es una función del entendimiento.

miento puro y la mera sensibilidad: el esquema.[59] Este elemento mediador garantiza cierta homogeneidad[60] entre los dos extremos de entendimiento y sensibilidad, y hace posible así la aplicación de los conceptos puros a objetos.[61]

No debe pensarse que incurrimos con esto en la falsa explicación que consiste sólo en suponer una facultad nueva para resolver el problema. La introducción de la imaginación aquí es sólo una manera abreviada de decir que aquella heterogeneidad se supera porque el entendimiento traduce en términos de sensibilidad sus propias acciones sintéticas. Es decir, amolda su actividad sintética a las condiciones propias de la sensibilidad. Así, por ejemplo, la síntesis expresada en el concepto puro de *cantidad* (concepto que en lógica indica la universalidad, particularidad o singularidad) tiene un esquema que consiste en la representación de la síntesis como adición *sucesiva* (en el tiempo) de unidades; este esquema es el *número*. Así también aquella síntesis que se expresaba en el juicio condicional como *si (fundamento) entonces (consecuencia)*, cuando se la traduce a las condiciones del tiempo, produce la estructura sintética sensible: *si (causa) entonces (efecto)*, en la cual la causa precede a su efecto en el tiempo, y podemos aplicarnos a buscar causas y efectos entre los objetos sensibles; así también aquella estructura sintética que dio lugar a la categoría de substancia, y que se expresaba en el juicio *S es P*, cuando se la traduce a las condiciones del tiempo, produce la estructura sintética sensible por la cual las representaciones que forman el fenómeno

---

Algunos comentaristas han advertido desde temprano –G. S. A. Mellin ya en 1799 (*Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. II, parte 1, p. 218)– la conveniencia de entender la imaginación como la presentamos aquí; *vid.* K. Düsing, "Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", pp. 66 y 70. Sobre el concepto de imaginación *vid.* en la sección "Bibliografía" el apartado "Esquematismo e imaginación".

[59] *Crítica de la razón pura*, A138 = B177.

[60] Acerca de este peculiar concepto de homogeneidad nos permitimos remitir a nuestro trabajo "Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit" (*vid.* "Bibliografía").

[61] Sobre el esquematismo *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

de un objeto se entienden como propiedades mudables de un substrato permanente e inmutable, y podemos decir "la manzana es roja"; así también el concepto puro de posibilidad (que en la lógica formal significa ausencia de contradicción) se traduce como concordancia con las condiciones del tiempo, y podemos decir de algún objeto sensible que es posible, porque puede alguna vez presentarse como acontecimiento en el tiempo; y así con las demás categorías. De este modo, las categorías muestran que a pesar de su heterogeneidad con los objetos, pueden traducirse (adaptarse) a las condiciones sensibles de éstos, y pueden, por tanto, aplicárseles a ellos.

Las síntesis categoriales, modificada su acción sintética de acuerdo con las condiciones del tiempo, se llaman *esquemas*. El esquema no es más que "la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa".[62] Los esquemas pueden entenderse, por tanto, como procedimientos para conectar esos conceptos puros con los objetos: "a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto".[63] Estos procedimientos sirven, aun cuando los objetos se dan en la sensibilidad de una manera inexplicable (que llamamos *afección*), ajena por completo al entendimiento. Porque comoquiera que se den los objetos, se dan en la sensibilidad y deben amoldarse a las leyes de ésta, que son las mismas leyes a las que el entendimiento atiende al convertir sus categorías en esquemas.

Si un concepto está contenido en otro, la relación que guarda con él se llama relación de *subordinación*; si, en cambio, un objeto resulta contenido bajo un concepto (por aplicársele el concepto al objeto) se dice que el objeto está *subsumido* bajo el concepto. La diferencia de subordinación y subsunción describe claramente el problema del esquematismo, al hacer

[62] *Crítica de la razón pura*, A142 = B181.
[63] *Ibid.*, A140 = B179/180.

notar la fundamental heterogeneidad de objeto real y concepto. El problema del esquematismo es el de explicar la posibilidad de la subsunción.

Los principios del entendimiento

Una vez explicada la posibilidad de la subsunción de los objetos bajo conceptos puros, nada se opone a que admitamos que las funciones sintéticas del entendimiento (las categorías) tienen validez sobre todos los objetos sensibles. Podemos establecer el principio general que sirve de fundamento a todos los juicios sintéticos: "todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible";[64] esas "condiciones necesarias de la unidad sintética" son las categorías, que se aplican así a todo objeto, porque de ellas depende la unidad de lo múltiple de la intuición, unidad de la que depende, a su vez, la posibilidad de la experiencia; y todo objeto es dado en la sensibilidad, es decir, es dado como una intuición sensible, cuya forma es la multiplicidad, que necesariamente ha de ser unificada por aquellas funciones de síntesis. Hemos demostrado, en la "Deducción trascendental", que el *yo* debe apropiarse de esa multiplicidad, y que esa apropiación tiene la forma de la unificación sintética de lo múltiple de la intuición. Hemos demostrado también que precisamente aquello que hace objeto al objeto, la objetividad, no es otra cosa que esa unidad sintética necesaria. De modo que podemos decir que "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general [es decir, las funciones sintéticas de unidad, sin las cuales no habría experiencia, porque el *yo* no podría apropiarse del múltiple sensible] son, a la vez, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".[65] Tomando como fundamento estas

[64] *Ibid.*, A158 = B197.

[65] *Loc. cit.* Probablemente haya que entender aquí *experiencia* como se la define en *Prolegómenos…*, §22, IV, 305: como "conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia".

condiciones universales, se pueden enunciar juicios sintéticos a priori válidos para todos los fenómenos. Estos juicios son principios en los que se basan los demás juicios, a priori o empíricos, acerca de los fenómenos; expresan la subsunción de todos los fenómenos bajo las categorías.[66] Así, podemos decir que las categorías de cantidad se aplican a todos los fenómenos: todos los fenómenos tienen una cantidad, son extensos, en el espacio y en el tiempo. Al ser dados en la intuición, forman una multiplicidad empírica que debe ser unificada por las categorías, y entre ellas, por las de cantidad ("Axiomas de la intuición. El principio de ellos es: Todas las intuiciones son cantidades extensivas").[67] También las categorías de la cualidad se aplican necesariamente a los fenómenos, como lo ha demostrado la "Deducción trascendental". Si recordamos que las categorías son funciones de síntesis, entonces podemos considerar las cualidades sensibles de los fenómenos como si fueran resultado de una acción sintética, y podemos enunciar el juicio sintético a priori o principio del entendimiento que Kant llama "anticipaciones de la percepción", y que dice que aunque las cualidades sensibles de los fenómenos sólo puedan conocerse a posteriori (por experiencia), se puede sin embargo anticipar, a priori, que esas cualidades tendrán una cierta intensidad, medible en grados ("Anticipaciones de la percepción. El principio de ellas es: En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva, es decir, un grado").[68] Todo, en el mundo fenoménico, debe obedecer a leyes de la síntesis de las percepciones, porque de lo contrario la experiencia no sería posible ("Analogías de la experiencia. El principio de ellas es: La experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones").[69] Obtenemos así otros principios del en-

[66] *Ibid.*, IV, 306. Sobre los principios del entendimiento *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

[67] *Crítica de la razón pura*, B202.

[68] *Ibid.*, B207.

[69] *Ibid.*, B218.

tendimiento, que son también juicios sintéticos a priori: 1ª analogía: las percepciones se unifican de acuerdo con la categoría de substancia, es decir, como accidentes mudables de un substrato permanente[70] ("Principio de la permanencia de la substancia. En todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza").[71] 2ª analogía: los cambios de los fenómenos obedecen a leyes de causalidad, que conecta causa y efecto y hace que la experiencia transcurra en un tiempo único irreversible[72] ("Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad. Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto").[73] 3ª analogía: todas las substancias que puedan percibirse en el espacio están interconectadas por acción y reacción simultáneas, y forman así una comunidad ("Principio de la simultaneidad, según la ley de la acción recíproca, o comunidad. Todas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca").[74] Por fin, en "Los postulados del pensar empírico en general",[75] incluso conceptos como posibilidad, realidad efectiva y necesidad se definen con respecto a la posibilidad de la experiencia; *posible* no es solamente lo que está libre de contradicción, sino aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia; *efectivamente real* es aquello cuya existencia está atestiguada por la sensación; *necesaria* es la existencia de aquello que está conectado por las condiciones universales de la experiencia con

[70] Lo permanente está siempre ausente de la percepción; pero gracias a ello, lo demás (los accidentes) se concibe como lo mudable objetivo. La razón para admitir aquello permanente ausente es: que es necesario para la posibilidad de la experiencia; en este caso, para la posibilidad de la *experiencia objetiva* de la mutación, por oposición a la *mera percepción* de mutación.

[71] *Ibid.*, B224.

[72] La sucesión objetiva de las percepciones no puede fundamentarse en la serie subjetiva de ellas; la serie de la aprehensión es, en sí misma, indiferente al orden objetivo. La categoría de causalidad suministra un nexo irreversible independiente del orden subjetivo de la aprehensión.

[73] *Ibid.*, B232.

[74] *Ibid.*, B256.

[75] *Ibid.*, A218 = B265 ss.

algo efectivamente existente. Entre las muchas consecuencias que pueden extraerse de estos principios se destaca la "Refutación del idealismo",[76] una demostración de que la conciencia de la propia existencia demuestra ya la existencia de objetos en el espacio.

Estos principios explican y demuestran de manera detallada lo que antes se expresó en general: que "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, a la vez, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".[77] Lo que en el prólogo de la obra estaba expresado como un postulado queda aquí definitivamente demostrado y establecido: la revolución copernicana del modo de pensar.[78] Según lo ha demostrado la "Deducción trascendental", *ser objeto* significa estar sintetizada una multiplicidad sensible, de acuerdo con las leyes necesarias de la conciencia (y no de acuerdo con reglas subjetivas y caprichosas). Las leyes necesarias de la conciencia son aquellas por las cuales el *yo* puede apropiarse de la multiplicidad sensible. Son, por tanto, las condiciones que se deben cumplir necesariamente para que sea posible la experiencia. Así, las condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de los objetos de la experiencia. La trabazón sintética que une los objetos y configura el universo está formada por los mismos nexos sintéticos que hacen posible la conciencia, la unidad del *yo*, y la experiencia.[79]

La distinción de fenómenos y noúmenos

Estos resultados de la "Analítica trascendental" (la primera parte de la "Lógica trascendental") permiten ya una primera crítica de la metafísica dogmática. La validez de los conceptos puros y de los principios del

[76] *Ibid.*, B274 ss. *Vid.* sobre ese tema el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".
[77] *Ibid.*, A158 = B197.
[78] *Ibid.*, BXVI ss.
[79] Según los *Prolegómenos*… (IV, 306) los principios vienen a ser el texto de la "ciencia universal y pura de la naturaleza" y son leyes universales de la naturaleza.

entendimiento sólo pudo demostrarse en relación con la posibilidad de la experiencia; tal validez se limita, por tanto, a los fenómenos, es decir, a los objetos que son dados en la sensibilidad. Nada se puede establecer con respecto a objetos de una intuición que no sea sensible ("noúmenos en sentido positivo", objetos de una intuición intelectual). Si bien el carácter fenoménico de los objetos dados en la sensibilidad remite por sí mismo a algo que no es fenómeno, de este algo no podemos saber nada; no podemos atribuirle existencia propia, ni propiedades perceptibles por algún intelecto intuitivo.[80] Sólo podemos pensar en ello como un "noúmeno en sentido negativo", es decir, como algo que no es objeto de nuestra intuición sensible; es un "algo = *x*"[81] que aparece.

Por eso, no es exacta la ontología que distingue entre fenómenos y noúmenos; ya que el concepto de estos últimos no pertenece propiamente a la ontología, sino a la gnoseología: es el concepto de un límite de nuestro conocimiento. Como concepto de objetos, es un concepto vacío;[82] no tiene significado ontológico propio.[83] Por eso, "el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos a priori de cosas en general [...] debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro".[84]

La anfibología de los conceptos de la reflexión

Entre los resultados de la "Analítica trascendental" se cuenta también un apéndice, "La anfibología de los conceptos de la reflexión", que contiene una discusión de temas de metafísica leibniziana.[85] La reflexión trascen-

[80] M. Willaschek, "Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", p. 327.

[81] *Crítica de la razón pura*, A250.

[82] *Ibid.*, A259 = B315.

[83] M. Willaschek, *op. cit.*, p. 327.

[84] *Crítica de la razón pura*, A247 = B303.

[85] *Vid.* sobre este tema el apartado correspondiente de la sección "Bibliografía"; *vid.* también la importante discusión del tema en la sección correspondiente del libro de B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*.

dental consiste en clasificar las representaciones según las facultades en las que tienen su origen. La introducción de la sensibilidad, como fuente de conocimiento de igual rango que el entendimiento, vuelve ambiguos los conceptos de la reflexión: les da un doble sentido; pues ahora hay *dos* "lugares trascendentales" adonde referir cada representación, según su origen, en una reflexión trascendental;[86] las representaciones pueden originarse en la sensibilidad, así como en el entendimiento. Por no haber advertido ese doble sentido de los conceptos de la reflexión, Leibniz "intelectualizó los fenómenos"[87] al suponer que había un único origen del conocimiento legítimo: el intelecto; pretendió así "determinar [...] objetos sin la asistencia de los sentidos";[88] Locke, a su vez, creyendo también que había un único origen de los conceptos: la sensibilidad, "sensificó" los conceptos del entendimiento.[89] En cambio, si se advierte y se reconoce este doble sentido, se puede resolver el conflicto de empirismo y racionalismo, mediante una filosofía crítica.[90]

La dialéctica

Las consideraciones precedentes mostraron que sólo se puede ejercer efectivamente el conocimiento (es decir, sólo se puede obtener *conocimiento* de un objeto, y no mero *pensamiento* vacío de contenido, por muy perfecta que sea su estructura lógica) cuando el objeto es *dado* en la sensibilidad. "*Pensar* un objeto, y *conocer* un objeto, no es, pues, lo mismo. Pues para el conocimiento se requieren dos elementos: en primer lugar el concepto, por el cual es pensado, en general, un objeto (la categoría), y en segundo lugar la intuición, por la cual él es dado;

[86] *Crítica de la razón pura*, A268 = B324.
[87] *Ibid.*, A271 = B327.
[88] *Ibid.*, A280 = B336.
[89] *Ibid.*, A271 = B327.
[90] M. Willaschek, *op. cit.*, p. 346.

pues si al concepto no pudiera serle dada una intuición correspondiente, él sería un pensamiento según la forma, pero sin objeto alguno, y por medio de él no sería posible ningún conocimiento de cosa alguna".[91] Eso significa que sólo puede haber conocimiento, en sentido propio, si hay cooperación del pensamiento y la sensibilidad. Ya hemos dicho que "Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas".[92] Estos resultados de la "Analítica transcendental" se aplican, en la dialéctica, al proyecto general de crítica de la facultad de la razón en su uso puro. Se obtiene así, en primer lugar, un resultado negativo: no hay conocimiento (en sentido estricto del término) allí donde no hay cooperación del pensamiento con la sensibilidad. En consecuencia, la razón pura, despojada de la sensibilidad, no puede alcanzar conocimiento de aquellos objetos de la metafísica que, por definición, no pertenecen al ámbito de lo sensible.

La legitimidad de la aplicación de las categorías y de los principios del entendimiento, a los objetos, sólo pudo ser demostrada con respecto a objetos dados en la sensibilidad. Si, desatendiendo esto, se pretende conocer mediante la razón pura aquello que no es dado en la sensibilidad, se obtiene una apariencia de conocimiento; apariencia que es engañosa, en la medida en que se presenta como conocimiento propiamente dicho, cuando en verdad no lo es. Aunque el uso de la razón sea formalmente intachable, la perfección de la forma pretende en vano encubrir la ausencia del contenido. Se emplea aquí la lógica como instrumento suficiente de conocimiento (y se ignora, en consecuencia, la imprescindible participación de la sensibilidad en éste). El uso de la lógica como instrumento de conocimiento es lo que Kant llama *dialéctica*.[93] Es un uso engañoso, que puede producir sólo la apariencia ilusoria de conocimiento.

[91] *Crítica de la razón pura,* B146.
[92] *Ibid.*, A51 = B75.
[93] *Ibid.*, A61 = B 85: "la lógica general, como presunto *organon*, se llama Dialéctica".

Esta dialéctica llegó a ser tan deslumbrante que engañó incluso a los representantes del racionalismo dogmático, quienes creyeron que con el mero uso lógico de la razón podían conocer objetos situados fuera del alcance de la sensibilidad: los objetos *suprasensibles* de la metafísica. Así se originaron las metafísicas dogmáticas. La *Crítica de la razón pura* posee una sección destinada al examen crítico de esa dialéctica. Esa sección se llama "Dialéctica transcendental": "La segunda parte de la lógica transcendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica".[94]

La "Dialéctica trascendental"

Mediante el concepto de noúmeno, la analítica indica su propio límite.[95] Pero al hacer esto, remite a lo que queda del otro lado del límite,[96] es decir, a lo incondicionado, y a la facultad de lo incondicionado, es decir, a la razón. Ésta es el nuevo elemento que tenemos que aislar y estudiar, y que tenemos que poner en conexión sintética con todo lo precedente. En primer lugar, habrá que aislar la razón, para ver si ella es fuente y origen de conceptos y juicios a priori.[97]

"La razón, en sentido estricto, es la facultad de deducir de lo general lo particular, y de representar esto último, por consiguiente, según principios, y como necesario".[98] A diferencia del entendimiento, capaz de hacer inferencias inmediatas, la razón es la facultad de hacer inferencias mediatas, gracias a la intervención de un término medio. Los silogismos consisten precisamente en la deducción de un conocimiento a partir de

[94] *Ibid.*, A 63 = B 88.

[95] *Prolegómenos*..., §59, IV, 360: "La experiencia, que contiene todo lo que pertenece al mundo sensible, no se pone límites a sí misma [...] Aquello que debe ponerle límites debe estar fuera de ella, y éste es el campo de los seres inteligibles puros".

[96] *Loc. cit.*: "un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera"; *vid.* también IV, 356, 357.

[97] *Crítica de la razón pura*, A305 = B362. Sobre la "Dialéctica trascendental" y sus problemas particulares *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

[98] G. S. A. Mellin, *op. cit.*, vol. V, p. 762.

un principio.[99] Las premisas mayores de los silogismos funcionan como principios (comparativamente primeros).

Por este funcionamiento lógico parece que la razón pudiera llegar, sólo por conceptos, al conocimiento expresado en un juicio como "Sócrates es mortal", mediante el procedimiento de deducirlo lógicamente de sus premisas. Pero en verdad la razón no llega nunca a ese conocimiento singular de Sócrates. Cuando la proposición "Sócrates es mortal" se convierte en *conocimiento*, es porque esa proposición ha salido del dominio de la razón pura y se ha pasado al dominio del entendimiento. Éste, en cooperación con la sensibilidad, puede hacer que esa forma lógica llegue a ser conocimiento de una persona (o de un objeto). La razón, en cambio, no opera con personas, ni con objetos, sino sólo con *proposiciones* del entendimiento. Inscribe esas proposiciones en estructuras lógicas a priori reguladas por principios. Esto quiere decir que las inscribe o las integra en estructuras sistemáticas. El primer ejemplo de esas estructuras es el silogismo. En éste, la proposición "Sócrates es mortal" se integró bajo un principio relativamente primero: "Todos los hombres son mortales".

La verdad de la proposición "Sócrates es mortal", considerada desde el punto de vista de la razón, depende de la verdad de sus premisas. Éstas, a su vez, han de ser deducidas de otras, en un regreso que tiene por meta reducir la variedad de conocimientos y de reglas del entendimiento a la menor cantidad posible de principios. Este propósito se alcanzaría plenamente si se lograra llegar a una premisa primera verdaderamente universal, que fuera principio en sentido absoluto, y no comparativo, de la cual se pudieran deducir todos los conocimientos singulares. Si la razón estuviera en posesión de ese principio, podría ejercer satisfactoriamente su naturaleza, tal como la hemos definido. Por eso, en la naturaleza misma de la razón está inscrita esta búsqueda de principios absolutos para dedu-

[99] *Ibid.*, p. 764.

cir de ellos todo lo condicionado. En este sentido, la razón es facultad de lo incondicionado. Busca, para todo condicionado, una condición, y luego la condición de esa condición, acercándose infinitamente a una primera condición absoluta. Pero esta máxima que guía la acción de la razón "sólo expresa una ley interna de la razón, sin pretender decir nada sobre la estructura de la objetividad".[100]

En resumen: la razón es una facultad que se aplica a dar unidad a los conocimientos del entendimiento. No se aplica a los objetos mismos, sino a los conceptos y juicios del entendimiento, para procurarles unidad sistemática. Esta unidad sistemática se obtiene cuando se considera lo singular como subsumido en lo universal, es decir, cuando se considera un juicio como derivable de un principio. Por eso define Kant la razón como la facultad de los principios.[101] "La razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios".[102] La unidad racional de los conocimientos del entendimiento se alcanza cuando se puede considerar todos los conocimientos singulares y contingentes como reunidos bajo un principio absoluto que permita ver que esos conocimientos pueden deducirse con necesidad lógica a partir de ese principio primero. De aquí resulta que el uso lógico de la razón está dirigido por la máxima de "encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él".[103]

Las ideas de la razón pura

La unidad de los múltiples conocimientos del entendimiento, producida por la razón, es una unidad colectiva: todos esos conocimientos quedan

[100] A. Renaut, "Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I", p. 359.
[101] *Crítica de la razón pura*, A299 = B356.
[102] *Ibid.*, A302 = B359.
[103] *Ibid.*, A307 = B364.

abarcados por esa unidad, sin que ninguno pierda su especificidad. También en este caso, la unidad de lo múltiple se logra integrando todo lo múltiple en un concepto que lo abarque: los conceptos de la unidad racional colectiva se llaman *ideas* de la razón. Como la razón tiene sólo tres maneras de producir su unidad (según las tres especies de silogismos registradas por la lógica), habrá tres conceptos racionales puros que suministren (o impongan) esa unidad colectiva. Veamos la génesis de esos conceptos en la naturaleza de la razón.

La premisa mayor de un silogismo categórico: "Todo *S* es *P*", obtiene su validez universal gracias a un silogismo que la precede, y del cual ella es la conclusión. Ese silogismo podría expresarse como "Todo *A* es *P*; todo *S* es *A*; luego todo *S* es *P*". Decimos entonces que este silogismo previo es la "condición" de aquella premisa mayor del silogismo categórico: "Todo *S* es *P*". Esa condición tiene a su vez una premisa mayor, que a su vez es condicionada por un silogismo precedente; y así sucesivamente. La razón, en su búsqueda de las condiciones, retrocede así hacia una primera premisa que no sea, a su vez, condicionada: hacia una premisa cuyo sujeto no sea, a su vez, predicado, y de la cual se puedan deducir todos los demás silogismos categóricos. No alcanza nunca esta primera premisa, pero se dirige siempre hacia ella. Ella es la expresión de la consumada unidad de la razón, lograda por vía del silogismo categórico. Si esa premisa lógica hacia la cual se dirige la razón en su retroceso prosilogístico[104] se entiende –erróneamente– como si fuera una *cosa*, entonces esa cosa vendría a ser un sujeto efectivamente existente que no es, a su vez, predicado; eso es el concepto racional de *alma*. Así, la idea de alma surge del funcionamiento lógico normal y legítimo de la razón (surge del retroceso hacia condiciones cada vez más altas) cuando ese funcionamiento lógico se combina con una equívoca afirmación de la existencia efectiva de una *cosa*. Esto ocurre

[104] Se llama "prosilogismo" al raciocinio que retrocede hacia las condiciones previas a sus premisas.

cuando el principio de la razón (que todo lo condicionado remite a una condición) se cosifica y se convierte en el principio: si lo condicionado es dado, entonces tiene que estar dado también lo incondicionado que es su condición última.

Algo análogo ocurre con el silogismo hipotético. Su premisa mayor: "Si *p* entonces *q*", sólo resulta válida, como principio, si cumple con la condición de ser la conclusión de un silogismo precedente. Utilizando los paréntesis como se usan en las expresiones simbólicas, podemos expresar este silogismo así: "Si *x*, entonces (si *p* entonces *q*); y he aquí que *x*; por tanto: si *p* entonces *q*". Esto a su vez remite a ulteriores condiciones, en un regreso hacia una premisa que contuviera en sí la serie completa de las condiciones de todos los silogismos hipotéticos posibles, y que fuera la consumación de la unidad de la razón. Si ahora "hipostasiamos" esa premisa, es decir, si entendemos la totalidad de la serie de las condiciones como una substancia efectivamente existente, tenemos el concepto racional de *mundo*. Éste contiene la serie completa –y por eso incondicionada– de las causas y los efectos; es el "todo que no es parte" de otra cosa.[105] También la idea metafísica de mundo tiene, pues, su origen en un funcionamiento lógico legítimo de la razón, que se ha vuelto engañoso por la atribución ilusoria de existencia.

El silogismo disyuntivo, por fin, da origen también a un concepto racional puro capaz de producir, en la variedad de los conocimientos, una unidad colectiva, es decir, una unidad que reúna los conocimientos en una totalidad de ellos. Este silogismo tiene la forma: "O bien *p*, o bien *q* (premisa mayor); he aquí que no-*p* (premisa menor); por consiguiente, es *q* (conclusión)". La disyunción que constituye la premisa mayor tiene su legitimidad, como principio racional necesario, si se la considera a su vez como conclusión de un silogismo anterior. Utilizando los paréntesis como

[105] *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, II, 387.

se usan en las expresiones simbólicas, podemos expresar este silogismo así: "O bien x, o bien (o bien p, o bien q); he aquí que no es x; por consiguiente, es: o bien p, o bien q". A su vez, la premisa mayor de este silogismo previo podría formar parte de disyunciones inclusivas aun mayores. La unidad colectiva buscada por la razón se alcanzaría, en este caso del prosilogismo disyuntivo, si se tuviera una premisa mayor tal, que contuviera en sí la totalidad de los predicados posibles, en una disyunción completa, fuera de la cual no quedara ningún predicado posible que pudiera ser agregado. Ahora bien, si "hipostasiamos" esa premisa, es decir, si entendemos la suma de la totalidad de los predicados como si fuera una substancia efectivamente existente, tenemos el concepto racional de *Dios*, el "Ente realísimo", suma de toda realidad.

La idea del alma. Los paralogismos

Es verdad que nuestras investigaciones en la "Analítica transcendental" nos condujeron a afirmar, como condición necesaria de todo conocimiento, el principio de la apercepción, una de cuyas formulaciones era "yo pienso". Pero la razón en su uso dialéctico se atribuye la potestad de conocer, por sí misma, y sin intervención de la sensibilidad, a ese *yo* que piensa. Pretende que lo que fue establecido como un mero principio del uso del entendimiento, sea considerado como una cosa. Así, termina por afirmar que ese *yo* es una substancia; y que es una substancia simple; le atribuye unidad a lo largo del tiempo, y por tanto, le atribuye la personalidad; y lo opone a los objetos exteriores a él, con los que sin embargo ese *yo* está en relación. Cada una de esas afirmaciones se demuestra mediante un paralogismo, es decir, mediante un raciocinio dialéctico que sólo tiene la apariencia de validez lógica.

Esta doctrina metafísica del alma se expone y se critica en el capítulo "De los paralogismos de la razón pura". Ese capítulo ha sufrido una refor-

mulación completa en la segunda edición de la *Crítica*. El resultado del examen de los paralogismos es que no se puede alcanzar, por esta vía, un conocimiento *a priori* de la naturaleza del alma. Aquella parte especial de la metafísica que procuraba eso, la psicología racional, no es una ciencia, ni puede serlo.

La idea del mundo. La antinomia de la razón

Como hemos visto, la idea de mundo se origina en la forma del silogismo hipotético. El objeto al que esa idea se refiere (el mundo) puede definirse como un "todo que no es parte" de otra cosa,[106] o también como "la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes".[107] Basándonos en ese concepto racional de mundo podemos demostrar ciertas propiedades del mundo, como p. ej. que tiene límites en el espacio y en el tiempo, que está conformado por elementos simples; que junto a una determinación causal absoluta hay que admitir, en el mundo, una causalidad por libertad; o que debe haber algo absolutamente necesario, ya sea en el mundo mismo, o fuera de él (como causa de éste).

Pero también podríamos demostrar, a partir del concepto racional de mundo, que el mundo no tiene límites, sino que es infinito en el espacio y en el tiempo; que no hay nada simple en la naturaleza, sino que todo es infinitamente divisible; que no hay libertad alguna en el mundo; ni hay tampoco, en él, nada absolutamente necesario. Es decir, podemos demostrar algunas tesis, y podemos demostrar también sus antítesis. Nos hallamos, así, ante enunciados igualmente fundados, pero que están en conflicto unos con otros. Esto muestra un conflicto de la razón consigo misma. Ante ese conflicto (que parece mostrar que la razón misma carece de validez

[106] *Loc. cit.*
[107] *Crítica de la razón pura*, B447. Ese conjunto, como totalidad *absoluta*, está igualmente fuera del alcance de nuestro conocimiento.

o de funcionalidad) es inevitable caer en una perplejidad de la que sólo puede rescatarnos el reconocimiento de que por perfectos que sean sus raciocinios, la razón sola no obtiene conocimiento (en sentido propio), si no es con la cooperación de la sensibilidad. La razón, cuando pretende conocer, no puede aventurarse más allá de los objetos de la experiencia, que son los que se dan en la sensibilidad. Ni tampoco puede pretender abarcar la *totalidad* de esos objetos, ya que esa totalidad absoluta, como tal, nunca es dada en la experiencia. Aquella parte especial de la metafísica que se llamó "cosmología racional" no puede llegar a ser un conocimiento científico en sentido propio.

La idea de Dios. El Ideal de la razón pura y las pruebas racionales de la existencia de Dios

Aquella idea de Dios que resulta del silogismo disyuntivo según la cual Dios es la suma de toda realidad (*ens realissimum*), se presenta ante la razón como una idea capaz de determinar por sí sola, íntegramente, su objeto; es decir, como una idea capaz de suministrar un conocimiento exhaustivo de su objeto sin recurrir para ello a la sensibilidad. Todo predicado positivo originario, todo predicado que, no siendo derivado de otros, exprese una realidad, le corresponde, por definición, al *ens realissimum* que encierra en sí toda realidad. Pareciera que en este caso no necesitáramos recurrir a la experiencia para comprobar el acierto de nuestra atribución.

Presuponemos así un individuo (el Ideal de la razón) íntegramente determinado por su solo concepto. Y esa presuposición resulta, además, necesaria para la determinación completa de cualquier objeto. En efecto, la totalidad de la realidad parece presupuesta necesariamente en cualquier predicación; pues todo predicado positivo se toma de aquel acervo de predicados que es el conjunto de toda la realidad.

Si a esto añadimos que entre todos los predicados positivos, pertenecientes por definición al Ideal de la razón, se encuentra también la *existencia*, entonces habremos alcanzado, con la sola razón, no solamente un conocimiento de la esencia de Dios, sino también de su existencia.

Veamos ahora qué resulta del examen crítico del Ideal de la razón pura.

Por lo que toca a lo primero, es decir, a la determinación completa del Ente realísimo a partir de su solo concepto, la crítica hace notar que si bien el *concepto* de una totalidad de la realidad es necesario –como se verá al tratar el uso regulativo de las ideas– para la determinación completa de cualquier objeto, no es necesario para ello que a aquel concepto le corresponda un *individuo* existente (es decir, el Ideal transcendental) dotado efectivamente de todas las realidades. La presuposición del conjunto de la realidad es una necesidad *subjetiva* de nuestra razón para el conocimiento de los objetos empíricos, y no puede justificarse objetivamente la presuposición de una *cosa singular* que corresponda a aquella necesidad subjetiva.

No se conoce, pues, un objeto: no se conoce al Ser realísimo, por medio del conjunto de todos los predicados. Al suponer ese conjunto simplemente se obedece a una necesidad subjetiva de la razón.

Por lo que respecta a lo segundo, la demostración de la existencia de Dios a partir de su solo concepto es un argumento propuesto por Anselmo de Canterbury. Descartes lo formuló luego en la quinta de las *Meditationes de prima philosophia*. Kant le puso el nombre de "argumento ontológico". No es el único argumento que se haya aducido para probar la existencia de Dios; pero el examen crítico de las otras pruebas muestra que todas ellas se basan, en último término, en ésta. Ella dice que la idea de existencia se halla implicada necesariamente en el concepto de Dios. No se puede concebir a Dios sin la existencia: "Es tan contradictorio pensar que a Dios (es decir, al Ente sumamente perfecto) le falte la existencia (es

o de funcionalidad) es inevitable caer en una perplejidad de la que sólo puede rescatarnos el reconocimiento de que por perfectos que sean sus raciocinios, la razón sola no obtiene conocimiento (en sentido propio), si no es con la cooperación de la sensibilidad. La razón, cuando pretende conocer, no puede aventurarse más allá de los objetos de la experiencia, que son los que se dan en la sensibilidad. Ni tampoco puede pretender abarcar la *totalidad* de esos objetos, ya que esa totalidad absoluta, como tal, nunca es dada en la experiencia. Aquella parte especial de la metafísica que se llamó "cosmología racional" no puede llegar a ser un conocimiento científico en sentido propio.

La idea de Dios. El Ideal de la razón pura y las pruebas racionales de la existencia de Dios

Aquella idea de Dios que resulta del silogismo disyuntivo según la cual Dios es la suma de toda realidad (*ens realissimum*), se presenta ante la razón como una idea capaz de determinar por sí sola, íntegramente, su objeto; es decir, como una idea capaz de suministrar un conocimiento exhaustivo de su objeto sin recurrir para ello a la sensibilidad. Todo predicado positivo originario, todo predicado que, no siendo derivado de otros, exprese una realidad, le corresponde, por definición, al *ens realissimum* que encierra en sí toda realidad. Pareciera que en este caso no necesitáramos recurrir a la experiencia para comprobar el acierto de nuestra atribución.

Presuponemos así un individuo (el Ideal de la razón) íntegramente determinado por su solo concepto. Y esa presuposición resulta, además, necesaria para la determinación completa de cualquier objeto. En efecto, la totalidad de la realidad parece presupuesta necesariamente en cualquier predicación; pues todo predicado positivo se toma de aquel acervo de predicados que es el conjunto de toda la realidad.

decir, que le falte alguna perfección), como lo es pensar una montaña a la que le falte el valle".[108]

El examen crítico del argumento ontológico concluye que la existencia no es un predicado real. No es, por tanto, un predicado que necesariamente esté incluido en el concepto de aquel ente que por definición posee todos los predicados (todas las realidades), y que sólo pueda negarse de ese ente supremo cometiendo una contradicción manifiesta. Como la investigación desarrollada en la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la efectiva existencia de un objeto cualquiera sólo puede comprobarse en relación con la sensibilidad, resulta que el argumento ontológico carece de validez, y con él todas las pruebas que en él se basan.

En consecuencia, tampoco la teología racional especulativa puede constituirse como ciencia.

Uso legítimo (regulativo) de las ideas de la razón

Hemos visto cómo en la naturaleza misma de la razón, y en su exigencia de totalidad incondicionada de las condiciones para todo lo que es condicionado, se encuentra el origen de aquellas ideas que formaban los temas de la metafísica dogmática.

Esa exigencia de la razón no es una necesidad objetiva propia de las cosas. De este requisito subjetivo no se puede inferir válidamente una necesidad objetivamente válida. Las llamadas "metafísicas especiales" (la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional) se constituyen a priori a partir de la manera de funcionar de la razón.[109] Pero de esos conceptos de alma, de Dios, de mundo, no se puede extraer co-

[108] R. Descartes, *op. cit.*, en *Œuvres*, vol. VII, 65: "adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis". *Cf. Ibid.*, en *Œuvres*, vol. VII, 67: "neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare".
[109] A. Renaut, *op. cit.*, p. 367.

nocimiento valedero; porque son sólo expresiones de la estructura de la razón, y de sus exigencias. La confusión de los requisitos subjetivos del pensamiento con la necesidad objetiva es la "apariencia ilusoria trascendental", origen de las demás confusiones y engaños de la razón. La "apariencia ilusoria trascendental" consiste en que "la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, [es] tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas".[110] Aquí tienen su origen las metafísicas especiales. Por esa equivocación fundamental, surge una doctrina racional del alma que la presenta como una substancia simple, unitaria y personal, capaz de relacionarse con otras cosas, pero diferente de éstas (doctrina expuesta y examinada en los "Paralogismos"); surge una cosmología racional en la que irrumpen las contradicciones expresadas en la "Antinomia de la razón pura"; y surge finalmente una teología racional basada en un concepto de Dios que no es más que la expresión de los requisitos subjetivos de la razón en su silogismo disyuntivo, sin que podamos saber si ese concepto corresponde o no a algún ente divino efectivamente existente.

Tras la apariencia de cuestiones técnicas sólo interesantes para los estudiosos, estos resultados de la "Dialéctica trascendental" esconden unas consecuencias enormes para el espíritu humano en general. Demuestran que todos los seculares esfuerzos por resolver mediante la razón pura los grandes enigmas de la metafísica –aquellas doctrinas del alma inmortal, de la constitución última monádica de la naturaleza y del universo, del Primer Motor inmóvil– desembocaban sólo en ilusiones de conocimiento, y no en conocimiento verdadero. Esto no quiere decir que haya que renunciar a plantearse esas cuestiones metafísicas: qué es el alma, si acaso está destinada a perecer con el cuerpo; cuál es la naturaleza última y fundamental del universo; si hay un Dios creador y rector del universo. Es

[110] *Crítica de la razón pura*, A297 = B355. *Vid.* también la definición de A396: "Toda *apariencia ilusoria* puede situarse en que se toma la condición *subjetiva* del pensar por el conocimiento del objeto".

imposible dejar de hacerse esas preguntas; pero es imposible responderlas con la razón teórica sola (pura). En "El canon de la razón pura", que se verá más adelante,[111] se encuentra un desarrollo de esta cuestión.

Los resultados negativos de la "Dialéctica trascendental" no deberían llevarnos tampoco a desdeñar por completo aquellas ideas que la razón genera por sí misma. Ellas tienen una función propia, que Kant llama "función regulativa". Consiste en mantener despierta la conciencia de que cualesquiera sean los resultados que alcancemos en los conocimientos de objetos parciales, ninguno de ellos puede sustituir al conocimiento del objeto total, pensado en la idea. Éste queda como algo inalcanzable que relativiza, por decirlo así, cualquier logro parcial. Al mismo tiempo, las ideas, precisamente por proponer estas metas inalcanzables al esfuerzo cognoscitivo del espíritu humano, hacen que este esfuerzo se organice en estructuras de complejidad y de extensión crecientes, y siempre coherentes entre sí: en sistemas.

Esto significa, por ejemplo, que todos los conocimientos de las ciencias han de entenderse como conocimientos parciales e incompletos de un único *mundo*, aunque éste sea inaccesible como tal para el conocimiento. Esos conocimientos parciales (las ciencias particulares) serán, pues, compatibles entre sí (pues se refieren a un mundo único) y podrán integrarse, al menos idealmente, en sistemas de complejidad creciente. Esto es lo que la razón exige mediante su idea de mundo. De igual modo, aquella idea de Dios como suma de toda realidad nos obliga a considerar siempre como defectuosa e incompleta cualquier suma parcial de realidades que encontremos o que logremos efectuar entre los objetos de nuestro conocimiento. Al considerar incompletas las realidades efectivamente conocidas, evitamos ponerlas en el lugar de lo absoluto, y a la vez recibimos el estímulo, o el mandato, de progresar infinitamente en la determinación de lo real (ya

[111] *Ibid.*, A795 ss. = B823 ss.

que cada determinación parcial se revelará como incompleta, al compararla con el Ente realísimo).

De este modo se alcanza un segundo aspecto de la función regulativa de la razón; según éste, la función de la razón consiste en poner límites al entendimiento y a la experiencia. Pues "[l]a experiencia, que contiene todo lo que pertenece al mundo sensible, no se pone límites a sí misma".[112] Librada a sí misma, la actividad del entendimiento tiende a desarrollar pretensiones absolutistas (tiende a actuar como si pudiera afirmar que no hay *nada más* que el mundo de la experiencia y sus leyes). Si bien la razón no puede afirmar nada positivo acerca de lo que está fuera de ese mundo de la experiencia, ya el mero fracaso de la razón en la metafísica da testimonio acerca de esa otra dimensión no empírica en la que el ingreso nos está vedado; de manera que el entendimiento tiene que reconocer aquí su límite. Por eso dice Kant, en otro texto, que la función de la razón es también "rechazar las [...] pretensiones del entendimiento, cuando éste (por haber podido establecer a priori las condiciones de la posibilidad de todas las cosas que él puede conocer) [pretende] haber encerrado dentro de estos límites la posibilidad de todas las cosas en general".[113] La razón viene a ser así una especie de guardiana de lo absoluto, que impide que ese lugar de lo absoluto sea usurpado por conocimientos o por ideologías que pretenden erigirse en doctrinas metafísicas, sin tener los fundamentos para ello. Las conclusiones de la "Dialéctica transcendental" muestran que la metafísica racionalista dogmática es, como ciencia, imposible; pero al hacerlo así, muestran también que son vanas e ilegítimas las pretensiones de todos aquellos que, sin declararse metafísicos, creen haber conocido, descubierto y determinado el fundamento último de la realidad, sean ideólogos que afirmen que ese fundamento es, p. ej. el poder político, o que está constituido por las leyes de la economía; sean

[112] *Prolegómenos...*, IV, 360.

[113] *Crítica de la facultad de juzgar*, prólogo, V, 167-168.

teólogos que pretendan haber demostrado la verdad última acerca de la esencia, la existencia y la voluntad divinas; sean, incluso, científicos que quieran convencernos de que fuera de los objetos de las ciencias naturales no hay nada más. La crítica nos obliga a admitir que todo objeto posible de nuestro conocimiento está condicionado por nuestra perspectiva humana, que incluye la sensibilidad; y nos obliga a reconocer que ese mundo fenoménico está limitado por un absoluto que debemos ineludiblemente suponer, pero que no podemos explorar, definir ni determinar con el mero conocimiento teórico racional. Sólo el recurso a la analogía, y sobre todo, a la razón práctica (no teórica) nos permite tener un atisbo de aquel ámbito suprasensible.[114]

La "Doctrina trascendental del método"

Una vez recorridos así todos los elementos del concepto de conocimiento posible por razón pura, se puede proceder a reconstruir sintéticamente este concepto que al comienzo se presentó vago y confuso, y que ahora se ha tornado distinto. Esta reconstrucción se realiza en la "Doctrina trascendental del método".[115] No se debería tratar esta parte de la *Crítica* como si sus temas hubiesen sido propuestos de manera caprichosa por el autor. Se trata más bien de temas reclamados imperiosamente por el sistema y por el método. Habíamos establecido que el método de exposición de la *Crítica* era sintético, y este método exige que al final del aislamiento de los elementos se reconstruya el concepto. Tenemos, pues, buenas razones para esperar aquí esa reconstrucción del concepto de razón pura.

En la "Doctrina trascendental del método" se estudian las efectivas posibilidades de operación de la razón en su uso legítimo, aprobado por

[114] Sobre esta metafísica crítica *vid.* especialmente *Prolegómenos...*, §57 ss., IV, 352 ss.

[115] *Crítica de la razón pura*, A705 ss. = B733 ss. Sobre la "Doctrina trascendental del método" y sus problemas particulares *vid.* el apartado correspondiente en la sección "Bibliografía".

la crítica. Este uso tiene una parte negativa: la razón debe ante todo limitarse a sí misma, sujetándose a los límites que la crítica le impone como necesarios. Esto se desarrolla en "La disciplina de la razón pura".[116] Hay, a continuación, un examen de las posibilidades de un uso positivo de la razón pura: "El canon de la razón pura".[117] La reconstrucción sintética del conocimiento racional se hace en "La arquitectónica de la razón pura".[118] Allí se traza el plano de un sistema de la filosofía trascendental. Finalmente, en el breve capítulo "La historia de la razón pura"[119] se refiere el nacimiento de la metafísica a partir de una teología primitiva, y se presenta la crítica como la superación de las oposiciones de sensualismo e intelectualismo (por lo que respecta a los objetos del conocimiento); de empirismo y noologismo (por lo que se refiere al origen del conocimiento); y de naturalistas (que se valen de la razón como instrumento metódico único) y cientificistas (que poseen un método sistemático). "Sólo el camino de la crítica queda abierto".

Veremos ahora estos temas con mayor aproximación.

En el apartado titulado "La disciplina de la razón pura" la argumentación se desarrolla en cuatro secciones. En ellas se exponen las consecuencias restrictivas de las investigaciones críticas precedentes; pero la exposición apunta a extraer, de esas restricciones, resultados positivos para el uso efectivo de la razón pura. En primer lugar, la razón, en cuestiones de metafísica, no debe adoptar el método de la matemática. Expresiones como "definición", "axioma", "demostración", tienen sentidos diferentes en la matemática y en la filosofía. Esto equivale a reconocer que la razón pura (y con ella la filosofía) tiene un campo propio, que exige un método propio para operar en él. En segundo lugar,

[116] *Ibid.*, A708 ss. = B736 ss.

[117] *Ibid.*, A795 ss. = B823 ss. Seguimos a G. Mohr y M. Willaschek, "Einleitung: Kants *Kritik der reinen Vernunft*", p. 26.

[118] *Crítica de la razón pura*, A832 ss. = B860 ss.

[119] *Ibid.*, A852 ss. = B880 ss.

ante los embates del escepticismo, el filósofo no debe procurar oponerles una refutación; sino que –amparado, precisamente, en los resultados restrictivos de la investigación crítica– puede limitarse a observar que el hecho de que ciertos conocimientos metafísicos sean inalcanzables tiene por consecuencia no solamente la imposibilidad de una afirmación dogmática acerca de los objetos de esos presuntos conocimientos, sino también, a la vez, la imposibilidad de cualquier negación escéptica acerca de esos objetos. En tercer lugar, el filósofo crítico no debe establecer, a capricho, hipótesis metafísicas para la explicación de los fenómenos (hipótesis que son siempre inverificables); sino que sólo puede arriesgar "ficciones heurísticas" con el fin de oponerlas a las pretensiones dogmáticas trascendentes. Las hipótesis, empleadas así como "armas de guerra", permiten mostrarle al adversario que él también carece de un saber definitivo; pues no puede demostrar la inviabilidad de esas ficciones, así como tampoco se puede demostrar su acierto. Finalmente, el filósofo crítico no debe aventurarse a ofrecer demostraciones por razón pura, sin haber procedido previamente a justificar, mediante una "deducción", cada uno de los conceptos empleados en esas pruebas. Esa justificación o deducción debe mostrar siempre la vinculación de los conceptos empleados con las condiciones de la posibilidad de la experiencia. De esta manera se evitan pruebas caprichosas acerca de las ideas. Del principio general que dice que una demostración legítima debe basarse en que lo demostrado es necesario para la posibilidad de la experiencia se siguen tres reglas: *1)* debe haber una deducción de los principios de toda prueba; *2)* si se trata de pruebas de cuestiones concernientes a la razón pura (que procede sólo por conceptos), sólo será posible una única prueba para cada proposición trascendental, a saber: aquella prueba que conecte esa proposición con la posibilidad de la experiencia, y finalmente *3)* la razón pura no debe ofrecer demostraciones por el absurdo ("apagógicas"), sino sólo demostraciones que muestren

las fuentes de las que pueden deducirse los conocimientos demostrados (pruebas "ostensivas").[120]

Los resultados positivos de la investigación crítica se exponen en "El canon de la razón pura". Para explicarlos, se hace necesario introducir en la argumentación algo que hasta ahora no había sido desarrollado: el concepto de la razón entendida como una facultad cuya tarea o destinación es la acción. Ésta es la razón práctica: la facultad de hacer que ciertos conceptos se tornen efectivamente existentes mediante una causalidad por libertad.[121] La razón pura no puede sostener sus pretensiones de efectivo conocimiento en el campo de la metafísica teórica. Pero eso no quiere decir que la facultad de la razón carezca de una tarea o destinación que le sea propia, a la que pueda aplicarse satisfactoriamente. Esa destinación de la razón es la de regir la acción.

La razón tiene su destinación natural en el mundo moral (en el mundo que obedece a leyes morales).[122] Este mundo es una *idea*, pero tiene realidad objetiva práctica: tiene "influjo sobre el mundo sensible".[123] El interés especulativo de la razón no puede satisfacerse mediante la mera especulación teórica (como lo hemos visto); pero los objetos de ese interés (la libertad de la voluntad; la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios)[124] pueden alcanzarse por la vía práctica. La consideración conjunta del uso especulativo de la razón, y de su uso práctico, permite abarcar todas las cuestiones de la razón en tres preguntas: *1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?* [125] La primera pregunta atien-

[120] Se ha interpretado de otro modo la prueba "apagógica", a saber, como si fuera una prueba racional pura en general (*vid.* V. Gerhardt, "Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt", p. 593). *Cf.* sin embargo la definición de esa prueba en la *Lógica*, IX, 71.

[121] G. S. A Mellin, *op. cit.*, vol. V, p. 778.

[122] El mundo moral se define en *Crítica de la razón pura*, A808 = B836.

[123] *Loc. cit.* Sobre la realidad objetiva práctica *vid.* el ejemplo del comerciante de granos en *Los progresos de la metafísica*, XX, 298.

[124] *Crítica de la razón pura*, A798 = B826.

[125] *Ibid.*, A805 = B833.

de al interés de la razón pura especulativa; la segunda, al interés de la razón pura práctica; y la tercera es a la vez práctica y especulativa o teórica, y permite fundar una metafísica crítica.

En el mundo moral, la felicidad de los seres racionales es proporcional a sus merecimientos morales. Esto permite concebir un caso singular ideal de una "inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta [esté] enlazada con la suprema beatitud".[126] Éste es el *ideal del bien supremo*. El mundo moral en el que la felicidad es proporcional a los merecimientos sólo es concebible para la razón pura si se lo considera como obra de esta inteligencia que reúne en sí la suma felicidad y la voluntad moralmente perfecta. Sólo en un mundo moral creado y regido por un Creador sabio y bueno puede encontrarse un sistema racional que unifique moralidad y felicidad.

No tenemos *conocimiento* de este Dios; pero tampoco tenemos una mera *opinión* acerca de su existencia (pues esa existencia es exigida por la razón moral); sino que tenemos una *creencia* (o *fe*).[127] La fe moral tiene un fundamento firme en la necesidad incondicionada del mandato moral.[128] A su vez, la fe en la existencia de Dios y en la vida futura del alma es condición para que sea comprensible la unidad de los fines regida por el mandato moral, y aquí encuentra su justificación metódica.

En lugar de la metafísica dogmática teórica se presenta aquí una metafísica enteramente nueva, obra de la razón pura, pero con fundamento moral. Esta metafísica no depende *únicamente* de la razón práctica –ésta no se interesa por la especulación, sino por la ley– pero sí se basa, en parte, en ella; pues obtiene de la moralidad toda la solidez de sus fundamentos. Es una ciencia "práctica y teórica a la vez", en la que lo práctico "sólo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica y

[126] *Ibid.*, A810 = B838.
[127] "El canon de la razón pura", cap. III: "De la opinión, el saber y la fe", A820 ss. = B848 ss.
[128] *Ibid.*, A828 = B856.

[...] de la pregunta especulativa".[129] Esta metafísica práctico-especulativa ha sido poco explorada por los comentaristas, a pesar de constituir una novedad importante introducida por la filosofía crítica. Habrá que recurrir, para responder las cuestiones metafísicas, a planteamientos más diferenciados y más sutiles, que tengan en cuenta la inevitable deformación que la perspectiva humana impone a sus objetos; es decir, a planteamientos que tengan en cuenta que el punto de vista divino, absoluto, no es el nuestro, y que no podemos alcanzarlo. Habrá que resignarse a que sólo está a nuestro alcance una metafísica diferente de aquella ciencia racional pura teórica que hasta ahora se cultivaba. La analogía, la relatividad y el único absoluto asequible para nosotros –el de la ley moral– forman los elementos de la nueva metafísica. Kant la desarrolla en obras posteriores: en los parágrafos 57 y siguientes de los *Prolegómenos...*,[130] y especialmente en el escrito llamado *Fortschritte der Metaphysik* [*Los progresos de la metafísica*], escrito aproximadamente en 1793 y publicado póstumo en 1804.[131]

En "La arquitectónica de la razón pura" se reconstruye finalmente el concepto que nos sirvió de punto de partida. Aquel concepto vago y de dudosa legitimidad, que era el de una "filosofía de la razón pura",[132] se ha convertido ahora en un concepto claro y distinto, gracias al estudio de sus elementos mediante el método del aislamiento. Al sintetizar ahora esos elementos se puede reconstruir el concepto en su unidad sistemática; ahora se puede comprender que cada uno de esos elementos era necesario para el concepto; que cada uno de ellos remitía a los otros, en una articulación legítima y no caprichosa. El conocimiento por razón pura recobra aquí su valor, después de ser depurado por la crítica. En particular, se expone aquí el concepto de "la filosofía, [entendida] según

[129] *Ibid.*, A805 = B833 (con referencia a la pregunta "¿Qué puedo esperar?").
[130] *Prolegómenos...*, IV, 351 ss.
[131] *Los progresos de la metafísica*, XX, 255 ss.
[132] *Crítica de la razón pura*, A847 = B875.

ese concepto cósmico", en el que se va aun más allá de la metafísica como ciencia teórica: se alcanza el concepto de sabiduría.[133] Según el "concepto cósmico", la filosofía es "la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana".[134] Pero eso precisamente es la sabiduría: "la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles".[135] La depuración racional y crítica de la metafísica da por resultado una sabiduría que tiene estructura sistemática y rigor científico. Tanto la filosofía práctica como la teórica contribuyen a ella. La filosofía de la razón pura culmina así en la sabiduría.[136] A ésta la llamaríamos hoy, probablemente, conocimiento del sentido de la vida humana. Las metafísicas tradicionales ofrecían diversas determinaciones de ese sentido. La crítica advierte que para determinarlo positivamente se requiere un conocimiento que no está a nuestro alcance. Por eso, lo determina sólo negativamente, al establecer las condiciones que no deben dejar de ser cumplidas, en la búsqueda de la felicidad: el cumplimiento del deber y la conservación de la dignidad.

"La historia de la razón pura", con la que concluye la obra, no debe confundirse con una historia de la filosofía. Tal como se explicará más tarde, en *Los progresos de la metafísica*: "no es la historia de las opiniones que surgen casualmente aquí o allá, sino la historia de la razón que se desarrolla a partir de conceptos".[137] El desarrollo de la historia de la filosofía se puede ordenar así en oposiciones que son otras tantas fases de un despliegue necesario de la razón. Si bien se exponen en el texto tres

[133] *Ibid.*, A839 = B867. *Vid.* "Reflexión 1652", XVI, 66: "Se podría distinguir filosofía científica y sabiduría; la primera es erudición; la segunda es conocimiento de la destinación del hombre por lo que concierne al entendimiento y a la voluntad [...] Nadie pregunta por la sabiduría, porque ella pone en aprietos a la ciencia, que es un instrumento de la vanidad".

[134] *Crítica de la razón pura*, A839 = B867. *Vid.* también *Lógica*, IX, 24.

[135] *Crítica de la razón pura*, A328 = B385.

[136] "Reflexión 4445", XVII, 552: "Todas las demás ciencias son órganos de la habilidad, o cuando más, de la sagacidad. La metafísica [es órgano] de la sabiduría". *Vid.* también *Lógica*, IX, 24: "Filosofía es la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra el fin último de la razón humana".

[137] *Los progresos de la metafísica*, XX, 343.

pares de oposiciones, se pueden distinguir tres fases fundamentales: el dogmatismo, el escepticismo, y el criticismo. Este último recoge en sí y sintetiza las dos fases anteriores.

Consideración de conjunto

En su inmensa riqueza, la *Crítica de la razón pura* abarca todos los temas filosóficos. Por eso ha sido interpretada de muy diversas maneras, según dónde haya puesto el acento el lector. Se la ha entendido como una fundamentación de las ciencias físico-matemáticas (Cohen, Cassirer), como una obra de metafísica (Paulsen, Paton, Wundt) o como una lógica (Tonelli). Aun un breve examen como el que hemos ofrecido hace resaltar, inevitablemente, algunos aspectos del texto y presta menos atención a otros. Sólo una lectura directa y reflexiva permitirá formarse un juicio sobre la obra. Ojalá que nuestra traducción contribuya a hacer posible esa lectura.

Acerca del texto y de la traducción

El texto traducido es el de la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias. Cuando fue necesario, se comparó este texto con el de las ediciones de Raymund Schmidt (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nueva edición de Raymund Schmidt basada en la primera y segunda ediciones originales, Hamburgo, Felix Meiner, 1976), de Wilhelm Weischedel y de Ingeborg Heidemann (*vid.* en "Bibliografía" la sección "Obras de Kant y ediciones consultadas"). En casos de duda hemos consultado las traducciones mencionadas en la sección "Bibliografía" en el apartado "Traducciones de la *Crítica de la razón pura* consultadas". Adoptamos a veces las soluciones propuestas por ellas.

Para evitar un excesivo número de notas, intercalamos en el texto mismo de la traducción, entre corchetes [ ], las palabras o frases que creímos

necesario agregar para completar el sentido de algunas proposiciones en español.

Traducimos *Gemüt* por "mente", seguimos con ello una indicación de Kant: "Gemüth (*mens, animus*)" en *Opus postumum* (XXII, 112); en favor de esa traducción se han pronunciado Valério Rohden, Michael Wolff y François Xavier Chenet.[138] Es verdad que el término *mente* ha cobrado, en la filosofía contemporánea, un sentido ajeno a la filosofía de Kant, pero ése no es el único sentido de una palabra de vieja tradición latina; nos ha parecido prudente y posible, para un texto del siglo XVIII, atenernos al uso latino, moderno y kantiano del término.

La palabra *Wirklichkeit* se traduce por "realidad efectiva", para distinguirla de *Realität*, que a su vez se traduce por "realidad". Esta regla admite, sin embargo, algunas pocas excepciones, sancionadas por el mismo Kant, quien hace uso libre de estas equivalencias (p. ej. en *Los progresos de la metafísica*, XX, 322).

Al margen del texto suministramos dos paginaciones: la de la edición de 1781 (conocida como A), con folios entre paréntesis triangulares < > y la de la edición de 1787 (conocida como B), con folios entre corchetes [ ]. La línea vertical | indica el cambio de páginas en la edición A, mientras que las líneas diagonales // indican el cambio de páginas en la edicion B. En razón de las diferencias de la sintaxis alemana y la española, el señalamiento de la división de las páginas en el español es sólo aproximado.

[138] *Vid.* V. Rohden, "O sentido do termo 'Gemüt' em Kant"; Rohden dice que son igualmente aceptables, y autorizados por Kant, "mente" y "ánimo" (p. 62), aunque le parece menos equívoco "ánimo" (p. 64). En favor de la traducción de *Gemüt* por "mente" se pronuncian también M. Wolff (*Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*) y F. X. Chenet (*L'Assise de l'ontologie critique: l'Esthétique transcendantale*, p. 298: "On lit communément que le terme de *Gemüt* n'est que l'équivalent du terme latin *mens* auquel a recours la *Dissertation*"). Vaihinger hace notar que Kant usa el término como equivalente de "facultad de representación" y que lo emplea preferentemente por su neutralidad metafísica (H. Vaihinger, *Kommentar*, vol. 2, p. 9), señala además que los primeros kantianos usaron el término como equivalente del inglés *mind* empleado por Hume. Por el contrario, tanto G. S. A. Mellin como F. G. Born –como más recientemente N. Hinske– prefieren traducir *Gemüt* por el término latino *animus*, que también está certificado en los textos kantianos.

Las diversas formas de subrayado del texto kantiano original se representan aquí mediante el uso de negritas y negritas versalitas, que se corresponden en el texto en español con el uso de cursivas y de negritas respectivamente. Los términos y frases en latín se han compuesto en cursivas tanto en alemán como en latín. Las notas de Kant están incluidas en el cuerpo del texto, mientras que nuestras notas conforman el apartado "Notas a la traducción" (pp. LXXI-CLXXXIX *infra*).

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin la colaboración de muchísimas personas. A todas ellas va nuestro agradecimiento. Quisiéramos agradecer en particular a los profesores Mariela Paolucci, Marcos Thisted y Esteban Amador, de la Universidad de Buenos Aires, por la confección de los índices temático y onomástico; a la Dra. María Julia Bertomeu, de la Universidad Nacional de La Plata, a la profesora Ileana Beade, de la Universidad Nacional de Rosario, y a Eduardo García Belsunce, del Centro de Investigaciones Filosóficas, quienes han leído partes del manuscrito y han hecho oportunas sugerencias y observaciones; a la profesora Adela Carabelli por su asesoramiento en cuestiones estilísticas de lengua española; al Dr. Antonio Tursi, de la Universidad de Buenos Aires, por su respuesta a nuestras consultas sobre textos latinos; a la Dra. Dulce María Granja Castro y al Dr. Gustavo Leyva, de la Universidad Autónoma Metropolitana, en México, por la inclusión de la obra en la Biblioteca Immanuel Kant; a Juan Carlos Rodríguez Aguilar, por su cuidadoso tratamiento editorial del texto, y a Adriana Luengo por su constante colaboración, su consejo y su apoyo.

Mario Caimi
Buenos Aires, julio de 2009

| Prólogo[7] <AVII>

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.

Ella cae sin culpa suya en esta perplejidad. Comienza por principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, y está a la vez suficientemente acreditado por ésta. Con ellos asciende (tal como su propia naturaleza lo requiere) cada vez más alto, hacia condiciones más remotas. Pero puesto que | advierte que de esta manera su negocio <AVIII>
debe quedar siempre inconcluso, porque las preguntas nunca se acaban, se ve por ello obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia y que sin embargo parecen tan libres de sospecha, que incluso la común razón humana[8] está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en oscuridad y en contradicciones, a partir de las cuales puede, ciertamente, concluir que en alguna parte, en el fundamento, debe de haber errores escondidos, que ella empero no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve, pues sobrepasan los límites de toda experiencia, no reconocen ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama *metafísica*.

Hubo un tiempo en que a ésta se la llamó la *reina* de todas las ciencias; y si se toma la intención como un hecho, ella merecía ciertamente este título honorífico, en virtud de la eminente importancia de su objeto. Ahora, el tono de moda de la época lleva a mostrarle un completo desprecio; y la matrona, repudiada y abandonada, se lamenta como *Hécuba: modo maxima rerum, | tot generis natisque potens – nunc trahor* <AIX>
exul, inops – Ovidio Metam.[9]

Al comienzo, su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, era *despótico*. Pero como la legislación todavía guardaba el rastro de la antigua barbarie, poco a poco fue degenerando, por guerras internas, en una completa *anarquía*; y los *escépticos*, una especie de nómades que abominan de todo cultivo estable del suelo, desgarraban, de tiempo en tiempo, la asociación civil. Pero como, por suerte, eran pocos, no podían impedir que aquéllos intentaran reconstruirla siempre de nuevo, aunque sin planes que concordasen entre sí. Una vez, en tiempos más recientes, pareció, ciertamente, que a todas estas disputas iba a ponérseles un fin mediante cierta *fisiología* del entendimiento humano (del célebre **Locke**), y que iba a decidirse completamente acerca de la legitimidad de aquellas pretensiones; pero pronto se halló que aunque el nacimiento de aquella presunta reina se deducía del vulgo de la experiencia común, y así su pretensión debía, con justicia, hacerse sospechosa, sin embargo, puesto que esa *genealogía*, en efecto, se le atribuía falsamente, ella seguía sosteniendo sus pretensiones, | con lo <Ax>
cual todo recayó otra vez en el viejo y apolillado *dogmatismo*, y de allí en el menosprecio del cual se había querido sacar a la ciencia. Ahora, luego que todos los caminos (según la persuasión corriente) han sido intentados en vano, dominan el hastío y el completo *indiferentismo*, la madre del caos y de la noche en las ciencias, pero a la vez el origen, o al menos el preludio de una próxima regeneración y esclarecimiento de ellas, cuando, por un afán mal aplicado, se han vuelto oscuras, confusas e inútiles.

Pues es en vano pretender afectar *indiferencia* con respecto a tales investigaciones, cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Y aquellos presuntos *indiferentistas*, por mucho que quieran hacerse irreconocibles gracias a la mutación del lenguaje escolástico en un tono popular, recaen también –en la medida en que piensan, en general, algo–[10] inevitablemente en afirmaciones metafísicas, ante las

que tanto desdén afectaban. No obstante, esta indiferencia que acontece en medio del florecimiento de todas las ciencias, y afecta precisamente a aquella cuyos conocimientos, si estuviesen disponibles, serían, de todos [los conocimientos posibles], aquellos a los que | uno estaría menos <AXI> dispuesto a renunciar, es un fenómeno que merece atención y reflexión. Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura *facultad de juzgar** propia de la época, [época] que no se deja entretener más con un saber ilusorio; y es una exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las | arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, <AXII> sino según sus leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que *la crítica de la razón pura* misma.

No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse *independientemente de toda experiencia*; por tanto, la decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella; pero todo a partir de principios.

Este camino, el único que todavía quedaba, es el que he tomado; y me lisonjeo de haber encontrado, en él, el remedio de todos los errores

* De vez en cuando se oyen quejas acerca de la superficialidad del pensamiento de nuestro tiempo, y de la decadencia de la ciencia rigurosa. Pero yo no veo que aquellas cuyo fundamento está bien establecido, como la matemática, la ciencia de la naturaleza, etc., merezcan en lo más mínimo este reproche, sino que más bien mantienen la antigua fama de estar bien fundamentadas, y en la última, incluso la sobrepasan. Y ese mismo espíritu demostraría estar activo también en otras especies de conocimiento, si ante todo se tomara cuidado de corregir los principios de ellas. A falta de esta corrección, la indiferencia, y la duda, y finalmente, una crítica estricta, son más bien *pruebas* de una manera de pensar rigurosa. Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público.

que hasta ahora habían puesto a la razón en discordia consigo misma, en su uso fuera de la experiencia. No he eludido las preguntas de ella, disculpándome con la incapacidad de la razón humana; sino que las he especificado completamente según principios, y luego de haber descubierto el punto en que la razón se entiende mal consigo misma, las he resuelto para entera satisfacción de ella. | La respuesta a aquellas <AXIII> preguntas no resultó, por cierto, tal como el exaltado afán dogmático de saber lo había esperado. Pues éste no podía ser satisfecho de otro modo que mediante poderes mágicos, de los que yo nada entiendo. Pero ello no era tampoco la intención de la determinación natural de nuestra razón; y el deber de la filosofía era disipar el espejismo que nacía de la mala interpretación, aunque con ello se aniquilase también mucha ilusión estimada y encomiada. En esta tarea presté gran atención a la exhaustividad; y me atrevo a decir que **no** debe de haber ni un solo problema metafísico que no esté aquí resuelto, o para cuya resolución, al menos, no se haya ofrecido la clave. La razón pura es, en efecto, una unidad tan perfecta, que si el principio de ella fuera insuficiente aun sólo para una única cuestión, de todas las que a ella le plantea su propia naturaleza, sólo se podría rechazarlo, porque en ese caso él tampoco estaría en condiciones de hacer frente a ninguna de las restantes con entera confiabilidad.

Al decir esto, creo percibir en el rostro del lector un disgusto mezclado con desdén, | ante pretensiones que parecen tan inmodestas y vanaglorio- <AXIV> sas; y sin embargo, ellas son, sin comparación, más moderadas que las de cualquier autor del más común de los programas, que en él pretende demostrar, por ejemplo, la naturaleza simple del *alma*, o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. Pues él se compromete a ensanchar el conocimiento humano por sobre todos los límites de la experiencia posible, ante lo cual yo humildemente confieso que eso sobrepasa enteramente mi poder; y en lugar de lo cual yo solamente me ocupo de la razón misma y

de su pensar puro, cuyo conocimiento minucioso no tengo que buscarlo muy lejos de mí, porque lo encuentro en mí mismo; de lo cual, además, ya la lógica común me da el ejemplo de que todas sus acciones simples se pueden enumerar de manera completa y sistemática; sólo que aquí se plantea la pregunta de cuánto puedo esperar alcanzar con ella, si me son sustraídos toda materia y todo auxilio de la experiencia.

Eso es todo acerca de la *integridad* en el logro de *cada uno* de los fines, y acerca de la *exhaustividad* en el logro de *todos* los fines juntos, que no nos han sido propuestos por un designio caprichoso, sino por la naturaleza del conocimiento mismo, [conocimiento] que es la *materia* de nuestra investigación crítica.

| Hay que considerar todavía a la *certeza* y la *distinción*, dos piezas que conciernen a la *forma* de ella,[11] como exigencias esenciales que se pueden plantear con justicia al autor que se atreve a una empresa tan escurridiza. <Axv>

Por lo que concierne a la *certeza*, he dictado, para mí mismo, la sentencia de que en esta especie de estudios no está de ninguna manera permitido *opinar*, y que todo lo que en ellos sea aun sólo semejante a una hipótesis, es mercancía prohibida, que no puede ser ofrecida en venta ni aun al más reducido precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Pues lo que anuncia a todo conocimiento que haya de ser cierto *a priori*, es que pretende ser tenido por absolutamente necesario,[12] y aún más [lo pretende] una determinación de todos los conocimientos puros *a priori* que ha de ser la medida, y por tanto, el ejemplo, de toda certeza apodíctica (filosófica). Si yo he cumplido, en este punto, lo que me comprometo a hacer, es algo que queda librado enteramente al juicio del lector, porque al autor le corresponde solamente presentar fundamentos, y no, empero, juzgar acerca del efecto de ellos sobre sus jueces. Pero para que no haya nada que, sin culpa, sea causa de un debilitamiento de | ellos, séale permitido [al autor] que él mismo indique aquellos pasa- <Axvi>

jes que, aunque sólo conciernen al fin accesorio, pudieran dar ocasión a alguna desconfianza, para que así prevenga a tiempo el influjo que en este punto aun el más mínimo recelo del lector pudiera ejercer sobre su juicio, en lo tocante al fin principal.

No conozco investigaciones que sean más importantes, para la indagación de la facultad que llamamos entendimiento, y a la vez, para la determinación de las reglas y límites de su uso, que aquellas que he llevado a cabo en el segundo capítulo de la "Analítica trascendental", con el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*; y ellas son también las que me costaron mayor trabajo, el que, según espero, no ha quedado sin recompensa. Este examen, que alcanza cierta profundidad, tiene dos lados. Uno de ellos se refiere a los objetos del entendimiento puro, y pretende demostrar la validez objetiva de los conceptos *a priori* de él, y hacerla comprensible;[13] por eso mismo, pertenece esencialmente a mis fines. El otro se propone considerar al entendimiento puro mismo, atendiendo a la posibilidad de él y a las potencias cognoscitivas en las cuales él se basa; y por tanto, considerarlo | en una relación subjetiva; <AXVII>
y aunque esta explicación sea de gran importancia con respecto a mi fin principal, no pertenece a él esencialmente; porque la cuestión principal sigue siendo siempre: ¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? y no ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma? Como esto último es, en cierto modo, una búsqueda de la causa de un efecto dado, y por tanto, tiene alguna semejanza con una hipótesis (aunque, como lo mostraré en otra ocasión, no es efectivamente así), parece, entonces, que fuera éste un caso en el que me permito *opinar*, y que por tanto el lector deba ser también libre de *opinar* de otro modo. En consideración de eso, debo adelantarme al lector con la advertencia de que en caso de que mi dedución subjetiva no haya obrado en él toda la convicción que yo espero, que adquiera toda su fuerza la [deducción] objetiva, en la que me ocupo aquí principalmente; para lo

cual, si es preciso, puede ser suficiente sólo lo que se dice en las páginas 92 y 93 [B123-B124].[14]

Finalmente, por lo que atañe a la *distinción*, el lector tiene el derecho de exigir primeramente la *distinción discursiva* (lógica) **por conceptos**, y luego también una | *distinción intuitiva* (estética), **por intuiciones**, <Axviii>
es decir, mediante ejemplos u otras explicaciones *in concreto*. He prestado suficiente cuidado a la primera. Eso concernía a la esencia de mi propósito; pero fue también la causa contingente de que no haya podido satisfacer la segunda exigencia, no tan rigurosa, pero justa. Casi siempre, en el curso de mi trabajo, he estado indeciso acerca de cómo debía manejar esto. Los ejemplos y las explicaciones me parecían siempre necesarios, y por eso, en el primer bosquejo, efectivamente acudían con oportunidad a sus lugares. Pero muy pronto advertí la magnitud de mi tarea y la multitud de objetos de los que tendría que ocuparme, y como me dí cuenta de que éstos solos, en un discurso seco y meramente *escolástico*, ya extenderían bastante la obra, me pareció poco aconsejable engrosarla todavía más con ejemplos y explicaciones que sólo son necesarios para fines de *popularidad*; sobre todo, porque este trabajo no podría en modo alguno adecuarse al uso popular, y los verdaderos conocedores de la ciencia no tienen tanta necesidad de esta facilitación, aunque ella siempre sea agradable; pero aquí hasta podía acarrear algo contrario al fin. Bien podrá decir el abate *Terrasson* que si se mide | el <Axix>
tamaño de un libro, no por el número de sus páginas, sino por el tiempo que se necesita para entenderlo, de más de un libro se podría decir *que sería más breve, si no fuese tan breve*. Pero por otro lado, si la intención está dirigida a la comprensibilidad de una totalidad de conocimiento especulativo, dilatada, pero concatenada toda en un principio, con el mismo derecho se podría decir: *más de un libro habría sido mucho más distinto, si no hubiera tenido que llegar a ser tan distinto*.[15] Pues los medios auxiliares de la distinción, si bien ayudan[16] *en las partes*, mu-

chas veces distraen *en el conjunto*, al no permitir que el lector llegue a abarcar el conjunto con suficiente rapidez, y al hacer irreconocible la articulación o la estructura del sistema encubriéndola con todos sus colores brillantes; aunque esta [estructura] es, empero, lo más importante para poder juzgar acerca de la unidad e idoneidad de él.

Me parece que puede servir de no poco estímulo al lector, para unir sus esfuerzos a los del autor, si tiene la perspectiva de ejecutar por completo, y de manera duradera, una obra grande e importante, según el plan que [aquí] se propone. | Ahora bien, la metafísica, según los conceptos que da- <Axx> remos de ella aquí, es la única ciencia que puede prometerse tal acabamiento perfecto, y ello en breve tiempo, y con sólo poco esfuerzo, aunque unificado; de manera que no queda para la posteridad nada más que disponerlo todo de manera *didáctica* según sus propósitos, sin que con ello pueda aumentar el contenido en lo más mínimo. Pues no es nada más que el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por *razón pura*. Aquí nada puede pasarnos inadvertido, porque lo que la razón produce enteramente a partir de sí misma no puede esconderse, sino que es llevado a la luz por la razón misma, tan pronto como se ha descubierto el común principio de ello. La perfecta unidad de esta especie de conocimientos a partir de meros conceptos puros, sin que sobre ellos pueda tener influjo alguno, para ensancharlos y aumentarlos,[17] nada de la experiencia, ni tampoco una intuición *particular*, que habría de conducir a una experiencia determinada, hace[18] que esta integridad incondicionada no sólo sea factible, sino también necesaria. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.*[19] *Persius.*

| Espero ofrecer yo mismo un sistema tal, de la razón pura (especula- <Axxi> tiva), con el título: *Metafísica de la naturaleza*; [sistema] que, sin [tener] ni siquiera la mitad de la extensión de esta crítica, ha de tener empero un contenido incomparablemente más rico que ella, que debió exponer previamente las fuentes y condiciones de la posibilidad de ella,[20] y tuvo

que limpiar y allanar un suelo completamente invadido por las malezas. Aquí espero de mi lector la paciencia y la imparcialidad de un *juez*; allí, empero, la buena disposición y el auxilio de un *colaborador*; pues por muy completamente que hayan sido expuestos en la *Crítica* todos los *principios* del sistema, para la exhaustividad del sistema mismo se requiere todavía que no falte tampoco niguno de los conceptos *deducidos*, que no se pueden incluir *a priori* en una exposición preliminar, sino que deben ser encontrados poco a poco; e igualmente, puesto que allí[21] fue desarrollada exhaustivamente toda la *síntesis* de los conceptos, se exige aquí[22] que ocurra lo mismo también con el *análisis*; todo lo cual es fácil, y más entretenimiento que trabajo.

Sólo me queda observar algo concerniente a la impresión. Como el comienzo de ella se retrasó un poco, sólo pude recibir, para revisarlos, aproximadamente la mitad de los | pliegos,[23] en los cuales encuentro algunas erratas que no perturban, empero, el sentido, excepto la que está en la p. 379, renglón 4 contando desde abajo, donde debe leerse *específicamente* en lugar de *escépticamente*. La Antinomia de la razón pura, desde la página 425 hasta la 461, está dispuesta a modo de tabla, y así, todo lo que pertenece a la *tesis* se desarrolla siempre de manera continua del lado izquierdo, y lo que pertenece a la *antítesis* [se desarrolla de manera continua] del lado derecho; lo que dispuse así para que la tesis y la antítesis se pudieran comparar entre sí más fácilmente. <Axxii>

// Prólogo a la segunda edición [Bvii]

Si acaso la elaboración de los conocimientos que pertenecen al negocio de la razón ha tomado, o no, el andar seguro de una ciencia, pronto se puede ver por el resultado. Si [esa elaboración,] después de hacer muchos intentos y preparativos, queda atascada tan pronto como está por llegar a la meta, o si, para alcanzarla a ésta, debe volver atrás muchas veces y tomar otro camino; y también, si no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores acerca de la manera como debe ponerse en obra la intención común, entonces se puede estar convencido de que un estudio tal no ha tomado todavía, ni con mucho, el andar seguro de una ciencia, sino que es un mero tanteo; y es ya un servicio prestado a la razón, el hallar, si es posible, ese camino, aunque se deba abandonar, por vano, mucho de lo que estaba contenido en el propósito que antes se abrazara sin reflexión.

// Que la *lógica* ha tomado este curso seguro ya desde los tiempos [Bviii] más antiguos, se nota en que desde *Aristóteles* no ha tenido que retroceder ni un paso, si no se le quieren contar como mejoras la supresión de algunas sutilezas superfluas, o la determinación más precisa de lo expuesto; las cuales, empero, forman parte de la elegancia de la ciencia, más que de la seguridad de ella. También es notable en ella que no haya podido tampoco, hasta ahora, avanzar ni un solo paso, y que por tanto parezca, según todas las apariencias, estar concluida y acabada. Pues si algunos modernos creyeron ensancharla introduciendo en ella, ya capítulos *psicológicos* acerca de las diversas potencias cognoscitivas (la imaginación, el ingenio); ya [capítulos] *metafísicos* sobre el origen del conocimiento o de las diversas especies de certeza según la diferencia de los objetos ([según] el idealismo, el escepticismo, etc.); ya [capítulos] *antropológicos* acerca de los prejuicios (acerca de las causas de ellos, y de sus remedios), esto viene de su ignorancia de la naturaleza pecu-

liar de esta ciencia. No hay aumento, sino deformación de las ciencias, cuando se confunden los límites de ellas; pero el límite de la lógica está determinado de manera muy exacta, por ser ella una ciencia // que no [BIX] demuestra estrictamente, ni expone detalladamente, nada más que las reglas formales de todo pensar (ya sea *a priori* o empírico; cualquiera que sea el origen o el objeto que tenga; ya encuentre en nuestra mente obstáculos fortuitos o naturales).

El que la lógica haya tenido tan buen éxito, lo debe meramente a su limitación, por la cual está autorizada, y aun obligada, a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y de las diferencias[24] de ellos, y [por la cual] el entendimiento, en ella, no se ocupa de nada más que de sí mismo y de su forma. Para la razón, naturalmente, debía ser mucho más difícil tomar el camino seguro de la ciencia, si no tiene que ocuparse solamente de sí misma, sino también de objetos; por eso también, aquélla, como propedéutica, constituye algo así como la antesala de las ciencias, y cuando se habla de conocimientos, se presupone, ciertamente, una lógica para la evaluación de ellos, pero la adquisición de ellos se debe buscar en las que propia y objetivamente se llaman ciencias.

En la medida en que en éstas haya de haber razón, en ellas debe conocerse algo *a priori*, y el conocimiento de ellas puede ser referido a su objeto de dos maneras: o bien meramente [para] // *determinarlo* a éste y al [BX] concepto de él (que debe ser dado por otra parte), o bien [para], además, *hacerlo efectivamente real*. El primero es el *conocimiento* racional *teórico*; el otro, *práctico*. La parte *pura* de ambos, ya contenga mucho o poco, a saber, aquella [parte] en la que la razón determina a su objeto enteramente *a priori*, debe ser expuesta previamente por sí sola, sin mezclar con ella lo que proviene de otras fuentes; pues constituye una mala economía el gastar a la ventura lo que ingresa, sin poder después distinguir, cuando aquélla se estanca, qué parte del ingreso puede soportar el gasto, y de qué [ingreso] ha de recortarse éste.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar *a priori* sus *objetos*; la primera, de manera enteramente pura; la segunda, de manera pura al menos en parte, luego empero también de conformidad con otras fuentes de conocimiento que aquélla de la razón.

La *matemática*, desde los tiempos más antiguos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo de los griegos, anduvo por el camino seguro de una ciencia. Pero no se ha de pensar que le haya sido tan fácil como a la lógica, en la que la razón sólo tiene que ocuparse consigo misma, encontrar ese camino real, // o más bien abrírselo a sí misma; creo, [Bxi] más bien, que durante mucho tiempo (especialmente entre los egipcios) no hizo más que tanteos, y que esa transformación hay que atribuirla a una *revolución* producida por la feliz ocurrencia de un único hombre en un ensayo a partir del cual ya no se podía errar el rumbo que se debía tomar, y la marcha segura de una ciencia quedó trazada y emprendida para todos los tiempos y hasta las infinitas lejanías. La historia de esta revolución del modo de pensar –que fue mucho más importante que el descubrimiento del camino en torno del famoso Cabo–,[25] y la del afortunado que la llevó a término, no nos ha sido conservada. Pero la leyenda que nos transmite *Diógenes Laercio*, quien nombra a los presuntos descubridores de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas, [aun de aquellos elementos] que, según el juicio vulgar, no requieren demostración, demuestra que la memoria de la transformación efectuada por la primera traza del descubrimiento de este nuevo camino debe de haberles parecido extraordinariamente importante a los matemáticos, y que así se volvió inolvidable. El primero que demostró el *triángulo isósceles*[26] (ya se haya llamado *Tales*, o como se quiera) tuvo una iluminación; pues encontró que // no debía guiarse por lo que veía en la figura, ni tampoco por el mero [Bxii] concepto de ella, para aprender, por decirlo así, las propiedades de ella; sino que debía producirlas[27] por medio de aquello que él mismo introducía

a priori con el pensamiento según conceptos y exhibía (por construcción) [en ella]; y que, para conocer con seguridad algo *a priori*, no debía atribuirle a la cosa nada más que lo que se seguía necesariamente de aquello que él mismo había puesto en ella según su concepto.

La ciencia de la naturaleza tardó más en encontrar la carretera de la ciencia; pues hace apenas un siglo y medio que la propuesta del ingenioso *Baco* de Verulam en parte dio ocasión a este descubrimiento, y en parte más bien lo estimuló, pues que ya se estaba sobre el rastro de él; [descubrimiento] que también puede explicarse por una rápida revolución del modo de pensar. Aquí sólo tomaré en consideración la ciencia de la naturaleza en la medida en que está basada en principios *empíricos*.

Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido; o cuando *Torricelli* hizo que el aire sostuviera un peso que él mismo había pensado de antemano igual al de una columna de agua por él conocida; o [cuando], en tiempos más recientes, *Stahl* transformó metales en cal[28] y ésta // otra vez en metal, quitándoles algo y [Bxiii] dándoselo de nuevo,* se encendió una luz para todos los investigadores de la naturaleza. Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita. La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes[29] pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que

* No sigo aquí con exactitud el hilo de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos tampoco son bien conocidos.

deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. Y así, incluso la física tiene que agradecer la tan provechosa revolución de su manera de pensar únicamente a la ocurrencia // de [Bxiv]
buscar en la naturaleza (no atribuirle de manera infundada), de acuerdo con lo que la razón misma introduce en ella, aquello que debe aprender de ella, de lo cual ella,[30] por sí misma, no sabría nada. Sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha segura de una ciencia, mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La *metafísica*, un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos (no, como la matemática, por aplicación de ellos a la intuición), [conocimiento] en el cual, pues, la razón misma tiene que ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora un destino tan favorable que haya podido tomar la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más antigua que todas las demás, y de que subsistiría aunque todas las restantes hubiesen de desaparecer devoradas por una barbarie que todo lo aniquilase. Pues en ella la razón cae continuamente en atascamiento, incluso cuando quiere entender *a priori* (según ella pretende) aquellas leyes que la más común experiencia confirma. En ella hay que deshacer incontables veces el camino, porque se encuentra que no llevaba adonde se quería ir; y por lo que concierne a la concordancia de sus adeptos en // las afirmaciones, ella[31] está todavía tan lejos de ella,[32] [Bxv]
que es más bien un campo de batalla que parece estar propiamente destinado por completo a que uno ejercite sus fuerzas en combates hechos por juego, [un campo de batalla] en el que ningún combatiente ha podido todavía nunca adueñarse de la más mínima posición ni fundar en su victoria posesión duradera alguna. Por consiguiente, no hay duda de que su proceder ha sido hasta ahora un mero tanteo, y, lo que es lo peor de todo, [un tanteo] entre meros conceptos.

¿Cuál es el motivo de que aquí todavía no se haya podido encontrar el camino seguro de la ciencia? ¿Será acaso [un camino] imposible? ¿De dónde viene, en ese caso, que la naturaleza haya afligido a nuestra razón con la tendencia a buscarlo sin descanso como uno de sus asuntos más importantes? Aún más, ¡cuán poco fundamento tenemos para depositar confianza en nuestra razón, si ella, en una de las cuestiones más importantes para nuestra avidez de conocimiento, no solamente nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones y finalmente nos engaña! O bien, si sólo es que hasta ahora no se ha acertado con él,[33] ¿qué señal podemos utilizar, para tener la esperanza de que tras renovada búsqueda seremos más afortunados de lo que otros antes que nosotros lo han sido?

Yo tendría que presumir que los ejemplos de la matemática y de la ciencia de la naturaleza, que // han llegado a ser lo que ahora son mediante una [Bxvi] revolución llevada a cabo de una sola vez, serían suficientemente notables para que se reflexionara acerca de los elementos esenciales del cambio del modo de pensar que a ellas les ha resultado tan ventajoso, y para imitarlas, al menos a manera de ensayo, en la medida en que lo admite la analogía de ellas, como conocimientos racionales, con la metafísica. Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en repo-

so a las estrellas. Ahora bien, en la metafísica se puede // hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber *a priori* algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo detenerme en esas intuiciones, si ellas han de llegar a ser conocimientos, sino que debo referirlas, como representaciones, a algo que sea [su] objeto, y debo determinarlo a éste mediante ellas, entonces puedo suponer, o bien que los *conceptos* mediante los que llevo a cabo esa determinación se rigen también por el objeto, y entonces estoy nuevamente en la misma perplejidad en lo que concierne a la manera como puedo saber *a priori* algo de éste; o bien supongo que los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, sólo en la cual ellos son conocidos (como objetos dados), se rige por esos conceptos; y entonces veo inmediatamente una respuesta más fácil, porque la experiencia misma es una especie de conocimiento, que requiere entendimiento, cuya regla[34] debo presuponer en mí aun antes que me sean dados objetos, y por tanto, *a priori*, [regla] que se expresa en conceptos *a priori* según los cuales, por tanto, todos los objetos de la experiencia // necesariamente se rigen, y con los que deben concordar. Por lo que concierne a objetos en la medida en que pueden ser pensados meramente por la razón, y de manera necesaria, [objetos] que, empero, no pueden ser dados en la experiencia (al menos tales como la razón los piensa), los intentos de pensarlos (pues pensarlos debe ser posible) suministran según esto una magnífica piedra de toque de aquello que suponemos como el nuevo método de pensamiento,[35] a saber, que conocemos *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas.*

[Bxvii]

[Bxviii]

* Este método, copiado del investigador de la naturaleza, consiste, por consiguiente, en buscar los elementos de la razón pura en aquello *que se puede confirmar o refutar mediante un experimento*. Ahora bien, para la comprobación de las proposiciones de la razón pura, especialmente cuando se aventu-

Este experimento alcanza el resultado deseado, y promete a la metafísica, en la primera parte de ella, a saber, en aquella [parte] en que ella se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia de manera adecuada a aquéllos, la // marcha segura de una [Bxix] ciencia. Pues con esta mudanza de la manera de pensar se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori*; y lo que es aún más, se puede dotar de sus pruebas satisfactorias a las leyes que sirven *a priori* de fundamento de la naturaleza considerada como el conjunto de los objetos de la experiencia; dos cosas que eran imposibles con la manera de proceder [adoptada] hasta ahora. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* se desprende, en la primera parte de la metafísica, un resultado extraño y aparentemente muy contrario a todo el fin de ella,[36] [fin] del que se ocupa la segunda parte; a saber: que con ella[37] nunca podemos salir de los límites de la experiencia posible, lo que es, empero, precisamente el más esencial interés de esta ciencia. Pero en esto // reside precisamente [Bxx] el experimento de una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera evaluación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí, pero desconocida para nosotros. Pues aquello que nos empuja necesariamente a traspasar los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado*, que la razón reclama, con todo derecho, necesariamente en las cosas en sí mismas, para todo condicionado; [reclamando] con ello que

ran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con los *objetos* de ella (como en la ciencia de la naturaleza); por consiguiente, ello será factible solamente con *conceptos* y con *principios* que suponemos *a priori*, a saber, si los disponemos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados desde dos puntos de vista diferentes, *por un lado* como objetos de los sentidos // y del entendimiento, para la experiencia; y *por otro lado*, sin [Bxix] embargo, como objetos que solamente se piensan, [objetos,] a lo sumo, para la razón aislada que se esfuerza por ir más allá de los límites de la experiencia. Ahora bien, si se encuentra que al considerar las cosas desde aquel doble punto de vista se produce una concordancia con el principio de la razón pura, pero que si se toma un único punto de vista, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma, entonces el experimento decide en favor del acierto de aquella distinción.

la serie de las condiciones sea completa. Ahora bien, si cuando se supone que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos [tomados] como cosas en sí mismas se encuentra que lo incondicionado no puede ser *pensado sin contradicción*; y si, por el contrario, cuando se supone que nuestra representación de las cosas, como nos son dadas, no se rige por ellas [tomadas] como cosas en sí mismas, sino que estos objetos, como fenómenos, se rigen más bien por nuestra manera de representación, se encuentra que *la contradicción se elimina*, y que, en consecuencia, lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas, en la medida en que las conocemos ([en la medida en que] nos son dadas), pero sí en ellas, en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas; entonces es manifiesto que lo que al comienzo sólo supusimos como ensayo, // está fundado.* Ahora, después [Bxxi] que ha sido denegado a la razón especulativa todo progreso en este terreno de lo suprasensible, nos queda todavía el intento de [ver] si acaso no se encuentran, en el conocimiento práctico de ella, datos para determinar aquel concepto racional trascendente de lo incondicionado, y para llegar de esa manera, cumpliendo el deseo de la metafísica, más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, [conocimiento que] sólo [es] posible, empero, en la intención práctica. Y con tal proceder, la razón especulativa nos ha procurado, para tal ensanchamiento, al menos el lugar, aunque debió dejarlo vacío; y nada nos impide, por consiguiente –antes bien, ella nos invita a ello–[38] // que lo llenemos, si podemos, con los [Bxxii] datos prácticos de ella.**

* Este experimento de la razón pura tiene mucho en común con el de los *químicos*, que ellos a veces llaman ensayo de *reducción*, pero que en general llaman *procedimiento sintético*. El *análisis* del *metafísico* separó el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber, el [conocimiento] de las cosas como fenómenos, y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* vuelve a enlazarlos a ambos para su *concordancia* con la idea racional necesaria de lo *incondicionado*, y encuentra que esa concordancia nunca se produce de otra manera que mediante aquella diferenciación, la cual, por tanto, es verdadera.

** De esa manera las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes le procuraron certeza definitiva a aquello que *Copérnico* al comienzo había supuesto sólo como hipótesis, y demostraron a la vez la fuerza invisible que enlaza la fábrica del universo (la atracción de *Newton*), que habría quedado para siempre oculta, si el primero no se hubiera atrevido a buscar los movimientos observados, de una

En aquel ensayo de reformar el procedimiento que la metafísica ha seguido hasta ahora, emprendiendo una completa revolución de ella, según el ejemplo de los geómetras y de los investigadores de la naturaleza,[39] consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo traza todo el contorno de ella, tanto en lo que respecta a sus límites, como también // [en lo que respecta a] toda la organización interior de ella. [BXXIII] Pues eso es lo que tiene de peculiar la razón pura especulativa: que ella puede y debe mensurar toda su propia facultad según la diferencia de la manera como elige objetos para pensar; y también [puede y debe] enumerar completamente incluso las varias maneras de proponerse a sí misma problemas, y así [puede y debe] trazar todo el esbozo de un sistema de la metafísica; pues, por lo que concierne a lo primero, en el conocimiento *a priori* no se puede atribuir a los objetos nada más que lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y por lo que toca a lo segundo, ella es, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad enteramente separada, que subsiste por sí, en la cual cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los otros, y todos existen para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad en *un* respecto, sin que a la vez se lo haya investigado en su *integral* referencia a todo el uso puro de la razón. Pero para eso la metafísica tiene también la rara fortuna, de la que no puede participar ninguna otra ciencia racional que se ocupe de objetos (pues la *lógica* sólo se ocupa de la forma del pensar en general), de que si ha sido llevada por esta crítica a la marcha segura de una ciencia, puede abarcar enteramente todo el terreno de los conocimientos que le perte-

manera contraria a los sentidos, pero sin embargo verdadera, no en los objetos del cielo, sino en el espectador de ellos. En este prólogo presento la reforma del modo de pensar, expuesta en la *Crítica*, y análoga a aquella hipótesis, también sólo como hipótesis, aunque en el tratado mismo está demostrada no de manera hipotética, sino apodíctica, a partir de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y de tiempo, y [a partir] de los conceptos elementales del entendimiento; [lo hago así] sólo para hacer notar los primeros ensayos de tal reforma, que siempre son hipotéticos.

necen,// y por consiguiente, puede consumar su obra y puede ofrecerla [Bxxiv]
para el uso de la posteridad como una sede principal que no puede nunca ser acrecentada; [puede hacerlo así] porque sólo se ocupa de principios y de las limitaciones del uso de ellos, que están determinadas por aquella misma.[40] Por eso, también está obligada, como ciencia fundamental, a esta integridad, y de ella se debe poder decir: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*[41]

Pero se preguntará: ¿Qué tesoro es este que queremos legar a la posteridad con una metafísica depurada por la crítica, pero por ello mismo llevada a un estado inmutable? Al hacer una rápida inspección de esta obra se creerá percibir que su utilidad es sólo *negativa*, a saber, [la de] no aventurarnos nunca, con la razón especulativa, más allá de los límites de la experiencia; y ésa es, en efecto, su primera utilidad. Pero ésta se vuelve *positiva*, tan pronto como se advierte que los principios con los cuales la razón especulativa se aventura a traspasar sus propios límites en verdad no tienen por resultado un *ensanchamiento*, sino que, al considerarlos más de cerca, tienen por resultado inevitable un *estrechamiento* de nuestro uso de la razón, pues amenazan con extender efectivamente sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la cual ellos propiamente pertenecen,// y [amenazan] así con reducir a [Bxxv]
nada el uso puro (práctico) de la razón. Por eso, una crítica que limite a la primera[42] es, por cierto, en esa medida, *negativa*; pero al suprimir con ello a la vez un obstáculo que limita el último uso, o que incluso amenaza con aniquilarlo, tiene en verdad una utilidad *positiva* y muy importante, tan pronto como uno se convence de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el [uso] moral), en el cual ella inevitablemente se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad; para lo cual no requiere, por cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero debe asegurarse, sin embargo, contra la reacción de ésta, para no caer en contradicción consigo misma. Denegarle a este servicio de la

crítica la utilidad *positiva* sería como decir que la policía no produce ninguna utilidad positiva, porque su principal ocupación es solamente poner freno a la violencia que los ciudadanos tienen que temer de otros ciudadanos, para que cada uno pueda atender a sus asuntos con tranquilidad y seguridad. Que el espacio y el tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto, sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros, además, no tenemos conceptos del entendimiento, y por tanto, tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, salvo en la medida en que // pueda serles dada a estos conceptos una intuición [Bxxvi] correspondiente; en consecuencia, [que] no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno, se demuestra en la parte analítica de la *Crítica*; de lo cual, por cierto, se sigue la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, se hace siempre en todo ello –lo que debe notarse bien–[43] la salvedad de que a esos mismos objetos, si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales.* Pues de no ser así, se seguiría de ello la proposición absurda de que // hubiera fenómeno sin que hubiera algo que [Bxxvii] apareciese.[44] Ahora bien, supongamos que no se hubiese hecho la distinción que nuestra crítica torna necesaria, entre las cosas, como objetos de la experiencia, y las mismas cosas, como cosas en sí mismas; entonces el principio de causalidad, y por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de ellas,[45] debería tener validez integral para todas las co-

* Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori*, por la razón). Pero *pensar* puedo [pensar] lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a éste [mi concepto] le corresponde, o no, un objeto. Pero para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, ya que la primera era solamente la [posibilidad] lógica), se requiere algo más. Este algo más, empero, no precisa ser buscado en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas.

sas en general, como causas eficientes. Por consiguiente, yo no podría decir del mismo ente, p. ej. del alma humana, que su voluntad es libre, y que sin embargo está sometida, a la vez, a la necesidad de la naturaleza, es decir, que no es libre, sin caer en una manifiesta contradicción; pues en ambas proposiciones he tomado al alma en *precisamente la misma significación*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma); y tampoco podía tomarla de otro modo, sin que precediese la crítica. Pero si la crítica no está errada cuando enseña a tomar al objeto en una *doble significación*, a saber, como fenómeno o como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es acertada, y por tanto, también el principio de causalidad se refiere solamente a cosas tomadas en el primer sentido, a saber, en la medida en que son objetos de la experiencia, mientras que esas mismas [cosas] según la segunda significación no le están sometidas, entonces la misma voluntad // es pensada en el fenómeno (en las acciones visibles) como necesaria- [Bxxviii]
mente concordante con la ley de la naturaleza, y en esa medida, como *no libre*, y por otra parte, sin embargo, al pertenecer a una cosa en sí misma, [es pensada] como no sometida a aquella [ley], y por tanto, como *libre*, sin que con ello ocurra una contradicción. Ahora bien, aunque yo no pueda *conocer* mediante la razón especulativa (y aun menos mediante observación empírica) a mi alma, considerada desde esta última perspectiva, y por tanto tampoco [pueda *conocer*] la libertad como propiedad de un ente al que atribuyo efectos en el mundo sensible, porque a tal ente debería conocerlo como determinado en lo que concierne a su existencia, y sin embargo no en el tiempo (lo que es imposible, porque no puedo poner ninguna intuición bajo mi concepto), puedo, sin embargo, *pensar* la libertad, es decir, la representación de ella no contiene, al menos, contradicción alguna en sí, si queda establecida nuestra distinción crítica de las dos maneras de representación (la sensible y la intelectual) y la limitación que de allí se sigue, de los conceptos puros del entendimiento, y por tanto, de los principios que de ellos dimanan. Ahora bien, si la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto

sentido) como propiedad de nuestra voluntad, al aducir *a priori* principios prácticos originarios que residen en nuestra razón, como *data* de ella,[46] [principios] que sin la presuposición de la // libertad serían absolutamente [Bxxix] imposibles; [y si] la razón especulativa hubiese probado, sin embargo, que ésta no se puede pensar de ninguna manera, entonces aquella presuposición, a saber, la moral, necesariamente debe ceder ante aquella otra cuyo contrario contiene una contradicción manifiesta, y en consecuencia, la *libertad*, y con ella la moralidad (pues lo contrario de ellas no contiene contradicción alguna, si no se ha presupuesto ya la libertad) deben dejar el lugar al *mecanismo de la naturaleza*. Así, empero,[47] puesto que para la moral no necesito nada más, sino sólo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [sólo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas, y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* de manera teórica. Esta misma consideración de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura se puede mostrar con respecto al concepto de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra *alma*, lo que por brevedad no hago aquí. Por consiguiente, ni siquiera puedo // *suponer* a *Dios*, la *libertad* [Bxxx] ni la *inmortalidad*, para el uso práctico necesario de mi razón, si no le *sustraigo* a la vez a la razón especulativa su pretensión de cogniciones exuberantes; porque para llegar a éstas ella debe servirse de principios tales, que, por alcanzar, en realidad, sólo a objetos de una experiencia posible, cuando se los aplica, sin embargo, a aquello que no puede ser un objeto de la experiencia, lo convierten siempre efectivamente en fenómeno; y así declaran que es imposible todo *ensanchamiento práctico* de la

razón pura. Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático. Por consiguiente, si no puede ser difícil, con una metafísica sistemática compuesta según la pauta de la crítica de la razón pura, dejarle un legado a la posteridad, éste no es una dádiva poco estimable; ya sea que se tome en cuenta el cultivo de la razón mediante la marcha segura de una ciencia en general, en comparación con el tanteo sin fundamento y [con] el frívolo // vagabundeo de la misma [razón] sin crítica, o [que se tome en cuenta] [Bxxxi] el mejor empleo del tiempo por parte de una juventud ávida de saber, que en el habitual dogmatismo recibe tanta estimulación, y tan temprana, para sutilizar cómodamente acerca de cosas de las que nada entiende, y sobre las cuales tampoco entenderá nunca nada, así como nadie en el mundo [ha entendido], o para dedicarse a la invención de nuevos pensamientos y opiniones, descuidando así el aprendizaje de ciencias bien fundadas; pero sobre todo si se toma en cuenta la inestimable ventaja de poner término para siempre a todas las objeciones contra la moralidad y la religión de manera *socrática*, a saber, mediante la clarísima prueba de la ignorancia de los adversarios. Porque alguna metafísica ha habido siempre en el mundo, y siempre se encontrará quizá alguna en él más adelante; pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura, porque ella le es natural. Es, por consiguiente, el primero y el más importante asunto de la filosofía, el de quitarle a ella, de una vez para siempre, todo influjo perjudicial, cegando la fuente de los errores.

A pesar de esta importante mudanza en el campo de las ciencias, y de la *pérdida* que debe sufrir la razón especulativa, en las posesiones que hasta aquí imaginaba tener, todo lo que concierne a los // asuntos humanos uni- [Bxxxii] versales y al provecho que el mundo extrajo hasta ahora de las doctrinas de la razón pura, permanece en el mismo estado ventajoso en el que siempre

estuvo, y la pérdida atañe sólo al *monopolio de las escuelas*, pero de ningún modo al *interés de la humanidad.* Le pregunto al dogmático más inflexible: ¿la prueba de la perduración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; la [prueba] de la libertad de la voluntad en contraposición al universal mecanismo, mediante las distinciones sutiles, aunque impotentes, de necesidad práctica subjetiva y objetiva; o bien la [prueba] de la existencia de Dios a partir del concepto de un Ente realísimo ([a partir] de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público después que salieron de las escuelas, y han podido tener la más mínima influencia sobre la convicción de éste? Si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por la ineptitud del entendimiento común humano para una especulación tan sutil; si, antes bien, por lo que respecta a lo primero, la disposición que todo ser humano nota en su naturaleza, [disposición] que hace que no pueda contentarse nunca con lo temporal (como [algo] insuficiente para las disposiciones de su completa determinación),[48] ha debido, por sí sola, producir la esperanza de una *vida futura*; si, en lo que respecta a lo segundo, la mera// exposición clara de los [Bxxxiii] deberes, en contraposición a todas las pretensiones de las inclinaciones, [ha debido, por sí sola, producir] la conciencia de la *libertad*; y si finalmente, por lo que toca a lo tercero, el magnífico orden, la belleza y la providencia que se presentan por todas partes en la naturaleza, por sí solos, [han debido producir] la fe en un sabio y grande *Creador del mundo*; [si todos estos motivos] han debido producir por sí solos la convicción extendida en el público, en la medida en que ella se basa en fundamentos racionales, entonces no sólo queda indemne esa posesión, sino que además gana estimación, porque las escuelas, de ahora en adelante, aprenden a no adjudicarse a sí mismas, en un punto que concierne al interés humano universal, una inteligencia superior y más amplia que aquella que la multitud (digna, para nosotros, del mayor respeto) puede alcanzar también con la misma facilidad; y [aprenden] a limitarse únicamente, entonces, al cultivo de esas demostraciones universalmen-

te comprensibles y suficientes para los propósitos morales. La mudanza toca entonces meramente a las pretensiones arrogantes de las escuelas, que en esto (como, por otra parte, con justicia, en muchos otros asuntos) quisieran ser tenidas por las únicas conocedoras y depositarias de tales verdades, de las que sólo el uso comunican al público, conservando para sí la clave de ellas (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*).[49] Sin embargo, se ha atendido también a una // pretensión más justa del filósofo especulativo. Él sigue siendo siempre el depositario exclusivo de una ciencia que es útil para el público sin que éste lo sepa, a saber, la crítica de la razón; pues ésta nunca puede llegar a ser popular, pero tampoco necesita serlo; porque así como al pueblo no le entran en la cabeza los argumentos sutilmente elaborados en apoyo de verdades provechosas, así tampoco se le ocurren las igualmente sutiles objeciones contra ellos. Por el contrario, como la escuela, e igualmente todo hombre que se eleve a la especulación, incurre inevitablemente en ambos, aquélla está obligada a prevenir de una vez por todas, mediante sólida investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano tocará también al pueblo, originado en las disputas en las que, sin la crítica, inevitablemente se enredan los metafísicos (y como tales, al fin, también los eclesiásticos) y que terminan por falsear sus doctrinas mismas. Sólo por ésta puede cortárseles la raíz al *materialismo*, al *fatalismo*, al *ateísmo*, al *descreimiento* de los librepensadores, al *fanatismo* y [a la] *superstición*, que pueden ser universalmente nocivos, y por fin también al *idealismo* y al *escepticismo*, que son peligrosos más bien para las escuelas, y difícilmente puedan llegar al público. Si los gobiernos // hallan conveniente ocuparse de asuntos de los literatos, sería mucho más adecuado a su sabio cuidado de las ciencias y de los hombres el favorecer la libertad de una crítica tal, sólo por la cual las elaboraciones de la razón pueden ser llevadas a un suelo firme, que patrocinar el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan un ruidoso

[Bxxxiv] [Bxxxv]

griterío sobre peligro público cuando alguien les desgarra sus telarañas, de las que el público, empero, jamás tuvo noticia, y cuya pérdida, por tanto, tampoco puede nunca sentir.

La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella.* Esta contraposición, por eso, no pretende favorecer a la superficialidad verbosa que lleva el nombre pretencioso de // popularidad, [Bxxxvi]
ni menos al escepticismo, que condena sumariamente toda la metafísica; antes bien, la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia, que necesariamente debe ser desarrollada de manera dogmática y sistemática según la más estricta exigencia, y por tanto, conforme al uso escolástico (no popular); pues esta exigencia que se le impone, de que se comprometa a ejecutar su tarea enteramente *a priori*, y por tanto, a entera satisfacción de la razón especulativa, es [una exigencia] indispensable. Por consiguiente, en la ejecución del plan que la crítica prescribe, es decir, en un futuro sistema de la metafísica, deberemos[50] seguir alguna vez el método riguroso del célebre *Wolff*, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, quien dio, el primero, el ejemplo (y por ese ejemplo llegó a ser el fundador del espíritu de precisión en Alemania, [espíritu] que aún no se ha extinguido) de cómo, mediante el establecimiento de los principios de acuerdo con leyes, [mediante] distinta determinación de los conceptos, [mediante] comprobado rigor de las demostraciones, [y mediante] prevención de saltos temerarios en las conclusiones, se haya de emprender la marcha segura de una ciencia; quien, también, precisamente

por ello, fuera especialmente apto para poner en ese estado a una ciencia como es la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el terreno previamente, mediante la crítica del órgano, a saber, de la razón pura // misma; deficiencia que no hay que atribuirle tanto a él, cuanto al modo de pensar dogmático de su época, y sobre la cual los filósofos de su tiempo, así como los de todos los tiempos precedentes, no tienen nada que reprocharse unos a otros. Quienes rechazan su método y [rechazan] empero, a la vez, el procedimiento de la crítica de la razón pura, no pueden tener otra intención que la de librarse de las ataduras de la *ciencia* y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia. [BXXXVII]

Por lo que toca a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión de corregir, en la medida de lo posible, las dificultades y las oscuridades de las que puedan haber surgido algunas interpretaciones erradas que han hecho tropezar, quizá no sin culpa mía, a hombres perspicaces, al juzgar este libro. No encontré nada que cambiar en las proposiciones mismas, ni en sus demostraciones, ni tampoco en la forma ni en la integridad del plan; lo que ha de atribuirse en parte al largo examen a que yo las había sometido antes de presentarlo[51] al público, y en parte a la peculiar constitución de la cosa misma, a saber, a la naturaleza de una razón pura especulativa, que contiene una verdadera estructura orgánica dentro de la cual todo es órgano, es decir, [donde] todo está para uno, y // cada [elemento] singular está para todos, y por tanto aun la más mínima debilidad, ya sea un error (yerro) o una carencia, inevitablemente debe ponerse de manifiesto en el uso. En esta inmutabilidad se afirmará este sistema, espero, también de aquí en adelante. No es la vanidad la que justifica esta confianza mía, sino la mera evidencia, producida por el experimento de la igualdad de los resultados, ya se parta de los elementos mínimos para llegar al todo de la razón pura, ya se retroceda desde el todo (pues también éste está dado en sí, por la intención última de ella en lo práctico) hasta cada una de las partes; pues el ensayo de cambiar aun sólo [BXXXVIII]

la más pequeña parte introduce inmediatamente contradicciones, no sólo del sistema, sino de la razón humana universal. Pero en la *exposición* hay todavía mucho que hacer, y en esto he intentado, con esta edición, mejoras que tienen por finalidad remediar, ya la mala comprensión de la "Estética", especialmente la del concepto del tiempo; ya la oscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento; ya la presunta carencia de una evidencia suficiente en las pruebas de los principios del entendimiento puro; ya, por fin, la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta ahí (a saber, sólo hasta el final del primer capítulo de la// dialéctica trascendental) y no más llegan mis cambios del modo de [Bxxxix] exposición,* porque// el tiempo me era escaso, y [porque] con respecto a lo [Bxl]

* Como adición propiamente tal, aunque sólo en el modo de demostración, sólo puedo mencionar la que he hecho en la p. 275 con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y con una prueba rigurosa (y según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocuo que pueda ser considerado el idealismo con respecto a los fines esenciales de la metafísica (lo que en verdad él no es), sigue siendo un escándalo de la filosofía, y de la razón humana universal, que debamos admitir sólo sobre la base de una *creencia* la existencia de las cosas fuera de nosotros (de las que obtenemos toda la materia de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno), y que si a alguien se le ocurre ponerla en duda no podamos oponerle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba, desde el renglón tercero hasta el sexto, se encuentra alguna oscuridad, ruego cambiar ese pasaje de esta manera: "*Eso permanente no puede, empero, ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden encontrarse en mí son representaciones, y como tales requieren, a su vez, algo permanente diferente de ellas, con referencia a lo cual pueda ser determinado el cambio de ellas, y por tanto, mi existencia en el tiempo en el que ellas cambian.*" Contra esta prueba presumiblemente se dirá: tengo conciencia de manera inmediata sólo de aquello que está en mí, es decir, de mi *representación* de cosas externas; en consecuencia, sigue quedando sin decidir si acaso hay, o no, fuera de mí algo que le corresponda. Pero yo// tengo conciencia de *mi existencia en el tiempo* (y por consiguiente, también [Bxl] de la determinabilidad de ella en éste) gracias a una *experiencia* interna, y esto es más que tener conciencia meramente de mi representación, y es idéntico, empero, a la *conciencia empírica de mi existencia*, la que sólo es determinable mediante una referencia a algo que, [estando] enlazado con mi existencia, *está fuera de mí*. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo está, pues, enlazada idénticamente con la conciencia de una relación con algo fuera de mí; y es, por tanto, experiencia, y no ficción, sentido, y no imaginación, lo que conecta de manera inseparable lo externo con mi sentido interno; pues el sentido externo es, ya en sí, referencia de la intuición a algo efectivamente existente fuera de mí, y la realidad de él, a diferencia de la imaginación, se basa solamente en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posiblidad de ella; lo que ocurre aquí. Si con la *conciencia intelectual* de mi existencia, en la representación *Yo soy*, que acompaña todos mis juicios y todas las acciones de mi entendimiento, yo

restante no se me había presentado tampoco ningún error de comprensión de los examinadores entendidos e// imparciales, quienes, aunque no pueda [BXLI] mencionarlos con los elogios que merecen,// apreciarán por sí mismos, en [BXLII] los debidos lugares, el cuidado con que he tomado sus observaciones. Con esta mejora está enlazada, empero, una pequeña pérdida para el lector, que no se podía evitar sin hacer al libro demasiado voluminoso; a saber, que diversas cosas que no eran esencialmente necesarias para la integridad del conjunto, pero cuya falta algún lector, sin embargo, podrá lamentar, porque podrían haber sido útiles en otro respecto, han debido ser suprimidas o expuestas de manera abreviada, para hacer lugar a mi exposición actual, que espero que sea más comprensible; [exposición] que en el fondo no cambia absolutamente nada en lo que concierne a las proposiciones e incluso a las demostraciones de ellas, pero que en el método de exposición se aparta tanto, aquí y allá, de la anterior, que no se la podía intercalar [en ella]. Esta pequeña pérdida que, de quererlo, se puede subsanar mediante la com-

---

pudiera enlazar a la vez una determinación de mi existencia mediante *intuición intelectual*, entonces no se precisaría necesariamente para ella[52] la conciencia de una relación con algo fuera de mí. Ahora bien, aquella conciencia intelectual precede, por cierto, pero la intuición interna, sólo en la cual mi existencia puede ser determinada, es sensible, y está ligada a una condición de tiempo; pero esta determinación, y con ella la experiencia interna misma, depende de algo permanente, que no está en mí, y [que] por consiguiente, [está] sólo en algo fuera// de mí con respecto a lo cual debo pensarme [BXLI] en relación; por tanto, la realidad del sentido externo está enlazada necesariamente con la del interno, para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, la conciencia que tengo, de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, es tan segura como la conciencia que tengo, de que yo mismo existo determinado en el tiempo. A cuáles intuiciones dadas les corresponden efectivamente objetos fuera de mí que pertenecen, por tanto, al *sentido* externo, al cual, y no a la imaginación, han de atribuirse, [es algo que] debe establecerse en cada caso, sin embargo, según las reglas por las que se distingue la experiencia en general (aun la interna), de la imaginación, teniendo siempre por fundamento la proposición de que hay efectivamente una experiencia externa. Se puede añadir aquí todavía esta nota: la representación de algo *permanente* en la existencia no es lo mismo que una *representación permanente*; pues ella puede ser muy mudable y cambiante, como todas las [representaciones] nuestras, incluso las de la materia, y se refiere sin embargo a algo permanente, que debe, por tanto, ser una cosa distinta de todas mis representaciones, y externa, cuya existencia está incluida necesariamente en la *determinación* de mi propia existencia, y constituye, con ésta, sólo una única experiencia, que no tendría lugar ni siquiera en lo interno, si no fuera (en parte) a la vez externa. El *¿cómo?*[53] no tiene aquí ulterior explicación, así como tampoco [la tiene] cómo es que pensamos, en general, lo estable en el tiempo, cuya simultaneidad con lo cambiante produce el concepto de alteración.

paración con la primera edición, queda compensada con creces, espero, por la mayor comprensibilidad. En diversas publicaciones (a veces en ocasión de la reseña de algunos libros, a veces en tratados especiales) he observado, con agradecida satisfacción, que el espíritu de profundidad no se ha extinguido en Alemania, sino que sólo ha sido tapado, durante breve tiempo, por el griterío del tono de moda, [que es el] de una // libertad de pensamiento con visos de genialidad; y que los espinosos senderos de la crítica, que llevan a una ciencia de la razón pura que es [ciencia] conforme al uso escolástico, pero como tal es la única duradera, y por eso, sumamente necesaria, no han impedido a los espíritus animosos y esclarecidos adueñarse de ella. A estos hombres meritorios, que enlazan con tanta felicidad la profundidad de la inteligencia con el talento de una exposición luminosa (que bien sé que no poseo) les dejo [la tarea de] perfeccionar mi elaboración, aquí y allá todavía defectuosa en lo que atañe a la última; pues en este caso el peligro no consiste en ser refutado, sino en no ser entendido. Por mi parte no puedo, de aquí en adelante, entregarme a controversias, aunque prestaré cuidadosa atención a todas las indicaciones, ya sean de amigos o de adversarios, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema conforme a esta propedéutica. Como durante estos trabajos he llegado a una edad bastante avanzada (este mes entro en mi sexagésimo cuarto año),[54] debo ser ahorrativo en el uso del tiempo, si quiero realizar mi plan de publicar la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres, como confirmación del acierto de la crítica de la razón especulativa y de la [razón] práctica; y tanto el esclarecimento de // las oscuridades que en esta obra son casi inevitables al comienzo, como la defensa del conjunto, [debo] esperarlos de los hombres meritorios que la han hecho suya.[55] Todo discurso filosófico es vulnerable en pasajes aislados (pues no puede presentarse tan acorazado como el [discurso] matemático); mientras que la estructura orgánica del sistema, considerada como unidad, no corre con ello ni el menor peligro; sólo pocos tienen,

[Bxliii] [Bxliv]

cuando [el sistema] es nuevo, la destreza de espíritu [necesaria] para considerarlo en su conjunto; y aún menos tienen gusto en hacerlo, porque a ellos toda novedad les resulta importuna. También es posible espigar aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que procede en discurso libre, si pasajes aislados, arrancados de su contexto, se comparan unos con otros; [estas aparentes contradicciones] arrojan sobre el escrito una luz desventajosa a ojos de quien se fía del juicio ajeno; pero son muy fáciles de resolver para quien se ha adueñado de la idea en su conjunto. Con todo, si una teoría tiene consistencia, la acción y la reacción que al comienzo la amenazaban con grave peligro, con el tiempo sólo sirven para limar sus asperezas; y sirven también para procurarle en breve tiempo la deseable elegancia, si hombres imparciales, inteligentes y verdaderamente populares se ocupan de ello.

Königsberg, en el mes de abril de 1787.

| Contenido[56] <Axxiii>

| Introducción[57] <A1>

I. *Idea de la filosofía trascendental*

La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles. Precisamente por eso, es la primera instrucción, y, en [su] progreso, es tan inagotable en nuevas enseñanzas, que las vidas concatenadas de todas las generaciones futuras no sufrirán nunca la falta de nuevos conocimientos que puedan ser cosechados en este suelo. Sin embargo, ella no es, ni con mucho, el único campo en el que se puede encerrar[58] a nuestro entendimiento. Nos dice, por cierto, lo que existe; pero no, que ello deba ser necesariamente así, y no de otra manera. Por eso mismo, no nos proporciona verdadera universalidad, y la razón, que es tan ávida de esa especie de conocimientos, | con ella queda más excitada que satisfecha. Ahora bien, <A2> esos conocimientos universales que tienen a la vez el carácter de la necesidad interna deben ser claros y ciertos por sí mismos, independientemente de la experiencia; por eso, se los llama conocimientos *a priori*; mientras que por el contrario, aquello que simplemente se toma de la experiencia, como se suele decir, se conoce solamente *a posteriori*, o empíricamente.

Ahora bien, se muestra –lo que es extremadamente notable–[59] que incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que deben tener su origen *a priori* y que quizá sólo sirvan para darles coherencia a nuestras representaciones de los sentidos. Pues aunque de las primeras se elimine todo lo que pertenece a los sentidos, quedan sin embargo ciertos conceptos originarios, y ciertos juicios generados a partir de ellos, que deben de haber nacido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, porque hacen que uno pueda decir –o que, al menos, crea poder decir–,[60] acerca de los objetos que se aparecen a los sentidos, más de lo que la mera experiencia enseñaría, y que [algunas] afirmaciones

contengan verdadera universalidad y estricta necesidad, que el mero conocimiento empírico no puede suministrar.

Pero lo que es aún más significativo es esto: que ciertos conocimientos incluso abandonan el campo de todas las | experiencias posibles, y tienen <A3> la apariencia de ensanchar, mediante conceptos a los que no se les puede dar ningún objeto correspondiente en la experiencia, el alcance de nuestros juicios, más allá de todos los límites de ésta.[61]

Y precisamente en estos últimos conocimientos que se salen del mundo sensible, [conocimientos] en los que la experiencia no puede suministrar ni hilo conductor, ni correctivo alguno, residen aquellas investigaciones de nuestra razón que consideramos, por su importancia, las principales, y cuyo propósito final tenemos por más elevado que todo lo que pueda aprender el entendimiento en el campo de los fenómenos. Allí, aun corriendo el peligro de errar, preferimos arriesgarnos a todo, antes que abandonar investigaciones tan importantes, por motivo de algún reparo o por menosprecio o indiferencia.[62]

Ahora bien, por cierto que parece natural que no se erija enseguida, tan pronto como se ha abandonado el suelo de la experiencia, un edificio, con conocimientos que se poseen sin saber de dónde proceden, y confiando en el crédito de principios cuyo origen se desconoce, sin asegurarse previamente de los fundamentos de él[63] mediante investigaciones cuidadosas; y [parece natural] que por consiguiente se haya planteado hace ya mucho tiempo la pregunta de cómo puede el entendimiento llegar a todos esos conocimientos *a priori*, y qué alcance, qué validez y qué valor puedan ellos tener. | En <A4> efecto, no hay nada más natural, si por esta palabra[64] se entiende aquello que debería acontecer de manera justa y razonable; pero si se entiende por eso lo que habitualmente sucede, entonces nada es, por el contrario, más natural ni más comprensible que el que esta investigación haya debido quedar sin hacer durante largo tiempo.[65] Pues una parte de estos conocimientos, los matemáticos, está desde antiguo en posesión de la confiabilidad, y por

ello permite también a otros [conocimientos] una expectativa favorable, aunque éstos sean de naturaleza enteramente diferente. Además, si se ha salido del círculo de la experiencia, se está seguro de no ser contradicho[66] por la experiencia. El aliciente de ensanchar uno sus conocimientos es tan grande, que uno sólo puede ser detenido en su progreso por una clara contradicción con la que tropiece. Pero ésta se puede evitar, si uno hace sus invenciones con cuidado; sin que por ello dejen de ser invenciones. La matemática nos da un ejemplo brillante, de cuán lejos podemos llegar con el conocimiento *a priori*, independientemente de la experiencia. Ahora bien, ella se ocupa de objetos y de conocimientos, sólo en la medida en que ellos se puedan exponer en la intuición. Pero esta circunstancia fácilmente pasa inadvertida, porque la mencionada intuición puede ser ella misma dada *a priori*, y por tanto apenas se diferencia de un mero concepto puro. Estimulado[67] por semejante prueba del poder de la razón, | el impulso de ensanchamiento no reconoce límites. <A5> La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aun mucho mejor. De la misma manera, Platón abandonó el mundo sensible, porque opone al entendimiento tan variados obstáculos,[68] y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro. No advirtió que con sus esfuerzos no ganaba camino, porque no tenía apoyo resistente sobre el que afirmarse, como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas, para poner al entendimiento en movimiento. Pero es un destino habitual de la razón humana en la especulación el acabar su edificio lo más pronto posible, y sólo después investigar si el fundamento de él estaba bien asentado. Entonces se aducen toda especie de pretextos para conformarnos con su buena construcción, o para evitar una prueba tardía y peligrosa. Pero lo que durante la edificación nos libra de cuidados y de sospecha, y nos adula presentándonos una aparente firmeza de los fundamentos, es lo

siguiente: Una gran parte, y quizá la mayor, de la tarea de nuestra razón consiste en la descomposición de los conceptos que ya poseemos, de los objetos. Esto nos suministra una multitud de conocimientos que, aunque no sean más que esclarecimientos o explicaciones de aquello | que ya había <A6> sido pensado en nuestros conceptos (aunque de manera todavía confusa), son apreciados como cogniciones nuevas, al menos, según la forma, aunque según la materia, o el contenido, no ensanchan los conceptos que tenemos, sino que sólo los despliegan. Puesto que este procedimiento suministra un efectivo conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y provechoso, entonces la razón, pretextando esto,[69] introduce subrepticiamente, sin advertirlo ella misma, afirmaciones de especie muy diferente, en las cuales la razón añade *a priori*,[70] a los conceptos dados, otros enteramente ajenos, sin que se sepa cómo llega a ellos, y sin pensar siquiera en plantearse esta[71] pregunta. Por eso, quiero tratar, ya desde el comienzo, acerca de la diferencia de estas dos especies[72] de conocimiento.

De la diferencia de los juicios analíticos y los sintéticos

En todos los juicios en los que se piensa la relación de un sujeto con el predicado (aunque yo sólo considere los afirmativos; pues la aplicación a los negativos es fácil) esta relación es posible de dos maneras. O bien el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo que está contenido (ocultamente) en ese concepto *A*; o bien *B* reside enteramente fuera del concepto *A*, aunque está en conexión con él. En el primer caso, llamo analítico al juicio; en el otro, | sintético. Los juicios analíticos (los afirmativos) son, <A7> por tanto, aquellos en los cuales la conexión del predicado con el sujeto es pensada por identidad; pero aquellos en los que esta conexión es pensada sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros podrían llamarse también juicios de explicación, y los otros, juicios de ensanchamiento; porque aquéllos, con el predicado, no añaden nada al

concepto del sujeto, sino que solamente lo desintegran, por análisis, en sus conceptos parciales, que estaban pensados ya en él (aunque de manera confusa); por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él, y que no habría podido obtenerse mediante ningún análisis de él; p. ej. si digo: todos los cuerpos son extensos, éste es un juicio analítico. Pues no necesito salir del concepto que enlazo con la palabra[73] cuerpo, para encontrar conectada con él la extensión; sino que [necesito] solamente descomponer aquel concepto, es decir, sólo [necesito] hacerme consciente de lo múltiple que siempre pienso en él, para encontrar en él ese predicado; es, por tanto, un juicio analítico. Por el contrario, si digo: todos los cuerpos son pesados, el predicado es algo enteramente diferente de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. El añadido de un predicado tal produce, entonces, un juicio sintético.

Ahora bien, de aquí resulta claro:[74] *1)* que mediante juicios analíticos no se ensancha nuestro conocimiento, sino que | se despliega el concepto <A8>
que ya poseo, y se lo hace comprensible para mí mismo; *2)* que en el caso de los juicios sintéticos debo tener, además del concepto del sujeto, algo diferente (*X*) en lo cual se apoya el entendimiento para conocer un predicado que no reside en aquel concepto, como perteneciente sin embargo a él.[75]

En los juicios empíricos, o de experiencia, no hay con esto dificultad alguna. Pues esa *X* es la experiencia completa del objeto que pienso mediante un concepto *A*, [concepto] en el que consiste sólo una parte de esa experiencia. Pues aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, ese [concepto] designa empero la experiencia completa por medio de una parte de ella, [parte] a la cual, por tanto, yo puedo añadir todavía otras partes de esa misma experiencia, que tienen su lugar propio junto a aquella primera [parte]. Puedo conocer previamente el concepto del cuerpo de manera analítica por medio de las

características de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc., las cuales todas son pensadas en ese concepto. Ahora bien, yo ensancho mi conocimiento, y al volverme hacia la experiencia, de la cual había extraído ese concepto de cuerpo, encuentro, conectada siempre con las características anteriores, también la pesantez. Por consiguiente, la experiencia es aquella *X* que reside fuera del concepto *A*, y en la cual se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez, *B*, con el concepto *A*.

| Pero en los juicios sintéticos *a priori* este auxilio falta por completo. <A9>
Si he de salir fuera del concepto *A*,[76] para conocer a otro, *B*, como enlazado con él, ¿qué es aquéllo en lo que me apoyo, y por lo cual se hace posible la síntesis, pues aquí no tengo la ventaja de buscarlo en el campo de la experiencia? Tómese la proposición: Todo lo que acontece tiene su causa. En el concepto de algo que acontece pienso, por cierto, una existencia, a la que le antecede un tiempo, etc., y de allí se pueden extraer juicios analíticos. Pero el concepto de una causa indica algo diferente de lo que acontece, y no está contenido en esta última representación.[77]¿Cómo llego a decir, de lo que en general acontece, algo enteramente diferente de ello, y a conocer el concepto de las causas como perteneciente a ellos, aunque no esté contenido en ellos?[78] ¿Qué es aquí la *X* sobre la que se apoya el entendimiento cuando cree encontrar, fuera del concepto de *A*, un predicado ajeno a él, que sin embargo está conectado con él?[79] No puede ser la experiencia, porque el principio mencionado añade esta segunda representación[80] a la primera, no solamente con mayor universalidad de la que la experiencia puede suministrar, sino también con la expresión de la necesidad, y por tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos.[81] Ahora bien, en tales principios sintéticos, es decir, principios de ensanchamiento, descansa todo el propósito final | de nuestro conocimiento especulativo <A10>
a priori; pues los analíticos son, por cierto, sumamente importantes y necesarios, pero solamente para alcanzar aquella distinción de los conceptos

que se exige para una síntesis segura y amplia, [entendida] como una construcción[82] efectivamente nueva.

Por consiguiente, hay aquí cierto misterio escondido,* y sólo la solución de él puede hacer seguro y confiable el progreso en el ilimitado campo del conocimiento puro del entendimiento; a saber, descubrir con la debida universalidad el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*; entender las condiciones que hacen posible cada una de las especies de ellos; y no caracterizar todo este conocimiento (que constituye su propio género) por medio de una somera circunscripción, sino determinarlo, de manera completa y suficiente para cualquier uso, en un sistema, de acuerdo con sus fuentes originarias, sus divisiones, su alcance y sus límites. Baste lo dicho, por ahora, acerca de lo peculiar de los juicios sintéticos.[83]

De todo esto resulta ahora la idea de una ciencia particular, que puede servir de crítica de la razón pura. | Se llama *puro* todo conocimiento <A11>
que no está mezclado con nada extraño. Pero en particular se llama absolutamente puro un conocimiento en el que no hay mezclada ninguna experiencia ni sensación, el cual, por tanto, es posible enteramente *a priori*. Ahora bien, la razón es la facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*.[84] Por eso, razón pura es aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería el conjunto de aquellos principios según los cuales se pueden adquirir y pueden ser efectivamente establecidos todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación detallada de un tal *organon* proporcionaría un sistema de la razón pura. Pero como esto es pedir mucho, y todavía no se ha establecido si acaso, en general, es posible

* Si a alguno de los antiguos se le hubiera ocurrido aun tan sólo plantear esta pregunta, ella sola habría ofrecido poderosa resistencia a todos los sistemas de la razón pura, hasta nuestro tiempo; y habría ahorrado así muchos intentos vanos que fueron emprendidos a ciegas, sin saber de qué se trataba propiamente.

semejante ensanchamiento[85] de nuestro conocimiento, y en cuáles casos es
posible, entonces podemos considerar a una ciencia del mero enjuiciamien-
to de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la *propedéutica* del
sistema de la razón pura. Una [ciencia] tal no se debería llamar *doctrina* [de
la razón pura], sino solamente *crítica* de la razón pura, y su utilidad[86] se-
ría verdaderamente sólo negativa; serviría, no para el ensanchamiento, sino
sólo para la depuración de nuestra razón, y la mantendría libre de errores;
con lo cual ya se gana muchísimo. Llamo *trascendental* a todo conocimiento
que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a
priori* de | objetos.[87] Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía tras-* <A12>
cendental. Pero ésta, a su vez, es demasiado para el comienzo. Pues, como
una ciencia tal debería contener de manera completa tanto el conocimiento
analítico, como el sintético *a priori*,[88] ella, en la medida en que se refiere
a nuestro propósito, tiene demasiada extensión; ya que nosotros podemos
llevar el análisis solamente hasta donde es imprescindiblemente necesario
para entender en todo su alcance los principios de la síntesis *a priori*, que
son el motivo de nuestro trabajo. Esta investigación, que no podemos llamar
propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, porque no tiene por
propósito el ensanchamiento de los conocimientos mismos, sino sólo la
rectificación de ellos, y debe suministrar la piedra de toque del valor o
de la falta de valor de todos los conocimientos *a priori*, es aquello de lo que
nos ocupamos ahora. Una crítica tal es, por consiguiente, una preparación,
si fuera posible, para un organon; y si esto no se alcanzare, al menos para un
canon de ellos,[89] según los cuales,[90] en todo caso, alguna vez podrá exponer-
se, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía
de la razón pura, ya consista en la ampliación o en la mera limitación de los
conocimientos de ella. Pues que esto es posible, e incluso, que un sistema
tal no puede ser de gran extensión, de modo que se puede esperar acabarlo
por completo, [es algo que] se puede ya de antemano evaluar, considerando
que aquí el objeto no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, | sino <A13>

el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aun éste, a su vez, sólo en lo que respecta a su conocimiento *a priori*; objeto cuyas riquezas[91] no pueden permanecernos ocultas, puesto que no precisamos ir a buscarlas afuera; y según todo lo que se puede presumir, ellas son suficientemente pequeñas como para que se las recoja íntegramente, se las juzgue según su valor o falta de valor, y se las aprecie correctamente.[92]

II. *División de la filosofía trascendental*

La filosofía trascendental es aquí sólo una idea,[93] para la cual la crítica de la razón pura tiene que trazar todo el plan arquitectónicamente, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la integridad y la seguridad de todas las piezas que constituye[94] ese edificio.[95] Esta crítica no se llama ya ella misma filosofía trascendental solamente porque para ser un sistema completo debería contener también un análisis detallado de todo el conocimiento humano *a priori*. Ahora bien, nuestra crítica, por cierto, debe poner a la vista también una enumeración completa de todos los conceptos primitivos que constituyen el mencionado conocimiento puro. Pero ella se abstiene, razonablemente, del análisis detallado de estos conceptos mismos, como también de la reseña completa de los derivados de ellos; en parte, porque ese análisis no | sería oportuno, ya que no presenta la dificultad que se encuentra en la síntesis, por motivo de la cual, propiamente, la crítica entera existe; y en parte, porque sería contrario a la unidad del plan el asumir la responsabilidad de la integridad de un análisis y de una deducción semejantes, [responsabilidad] de la que uno podría estar eximido en lo que respecta a su propósito. Esta integridad, tanto del análisis como de la deducción a partir de conceptos *a priori* que se suministrarán en lo futuro, es, por su parte, fácil de completar, con tal que, ante todo, ellos existan como principios detallados de la síntesis, y no les falte nada de lo que concierne a este propósito esencial. <A14>

A la crítica de la razón pura pertenece, según esto, todo lo que constituye la filosofía trascendental, y ella es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no es, todavía, esta ciencia misma, porque en el análisis sólo llega hasta donde es preciso para el enjuiciamiento completo del conocimiento sintético *a priori*.

Aquello a lo que principalmente hay que prestar atención en la división de una ciencia tal, es que no deben introducirse conceptos que contengan nada empírico; o bien, que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso, a pesar de que los principios supremos de la moralidad, y los conceptos fundamentales de ella, son conocimientos *a priori*, | no <A15>
pertenecen a la filosofía trascendental, porque los conceptos de placer y displacer, de los apetitos e inclinaciones, del albedrío, etc., que son todos de origen empírico, deberían ser entonces presupuestos en ella.[96] Por eso, la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles,[97] se refiere a sentimientos, los cuales se cuentan entre las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si se quiere efectuar la división de esta ciencia desde el punto de vista universal de un sistema en general, entonces aquella [división][98] que ahora exponemos debe contener primeramente una **doctrina de los elementos**[99] de la razón pura, y en segundo lugar, una **doctrina del método** [de ella]. Cada una de estas partes principales tendría sus subdivisiones, cuyos fundamentos, sin embargo, no pueden exponerse aquí todavía. Sólo parece ser necesario, como introducción o advertencia preliminar, esto: que hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad* y *entendimiento*; por el primero de ellos los objetos nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados*. Ahora bien, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* en las que consisten las condiciones bajo la cual[100] nos son dados objetos, ella pertenecerá a la filosofía trascendental.

La doctrina | trascendental de los sentidos debería pertenecer a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones, sólo bajo las cuales los objetos son dados al conocimiento humano, preceden a aquellas bajo las cuales ellos son pensados. <A16>

// Introducción[101] [B1]

I. *De la diferencia del conocimiento puro y el empírico*

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia; pues si no fuese así, ¿qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestros sentidos, y en parte producen por sí mismos representaciones, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas, y elaborar así la materia bruta de las impresiones sensibles y hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia? *Según el tiempo*, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y con ésta comienza todo [conocimiento].

Pero aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuese, él mismo, un compuesto formado por lo que recibimos mediante impresiones, y lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (tomando de las impresiones sensibles sólo la ocasión para ello) produce por sí misma; y este añadido no lo distinguimos de aquella // materia fundamental sino cuando un prolongado ejercicio nos ha llamado la atención sobre él, y nos ha dado la habilidad para separarlo. [B2]

Por consiguiente, es una cuestión que por lo menos requiere todavía una investigación más precisa, y que no se puede despachar en seguida según la primera apariencia, la [cuestión] de si hay tal conocimiento independiente de la experiencia y aun de todas las impresiones de los sentidos. Tales *conocimientos* se llaman *a priori*, y se distinguen de los *empíricos*, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es todavía suficientemente determinada para designar el sentido completo de manera adecuada a la cuestión planteada.[102] Pues de algunos conocimientos derivados de fuentes de la experiencia se suele decir que somos *a priori* capaces de ellos, o que participamos de ellos *a priori*, porque no los deducimos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal que, sin embargo, hemos obtenido de la experiencia. Así, de alguien que socavase los cimientos de su casa, se dice que pudo haber sabido *a priori* que ella se vendría abajo; es decir, no precisaba esperar la experiencia de que efectivamente cayera. Pero tampoco podía saber esto, sin embargo, enteramente *a priori*. Pues que los cuerpos son pesados, y que caen cuando se les sustrae el apoyo, esto tendría que haberlo sabido antes, por experiencia.

Por consiguiente, en lo que sigue no entenderemos por conocimientos *a priori* aquellos que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, // sino los que tienen lugar independientemente de toda ex- [B3] periencia *en absoluto*. A ellos se oponen los conocimientos empíricos, o sea aquellos que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por experiencia. Entre los conocimientos *a priori* llámanse puros aquellos en los que no está mezclado nada empírico. Así, p. ej., la proposición: toda mudanza tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia.

II. *Estamos en posesión de ciertos conocimientos* a priori, *y aun el entendimiento común*[103] *no carece nunca de ellos*

Se trata aquí de una característica gracias a la cual podamos distinguir, con seguridad, un conocimiento puro de uno empírico. La experiencia nos enseña, por cierto, que algo está constituido de tal o cual manera; pero no, que no pueda ser de otra manera. Por consiguiente, si se encuentra, **en primer lugar**, una proposición que sea pensada a la vez con su *necesidad*,

ella es un juicio *a priori*; si además no es derivada sino de alguna que a su vez es válida como proposición necesaria, entonces es [una proposición] absolutamente *a priori*. **En segundo lugar**: la experiencia nunca les da a sus juicios *universalidad* verdadera, o estricta, sino sólo supuesta o comparativa (por inducción); de modo que propiamente debe decirse: en lo que hemos // percibido hasta ahora, no se encuentra excepción alguna [B4] de esta o aquella regla. Por tanto, si un juicio es pensado con universalidad estricta, es decir, de tal manera, que no se admita, como posible, ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es, pues, sólo una incrementación arbitraria de la validez, a partir de aquella que vale en la mayoría de los casos, a aquella que vale en todos ellos; como p. ej. en la proposición: todos los cuerpos son pesados; por el contrario, cuando la universalidad estricta pertenece esencialmente a un juicio, ella señala una particular fuente de conocimiento de él, a saber, una facultad del conocimiento *a priori*. La necesidad y la universalidad estricta son, por tanto, señales seguras de un conocimiento *a priori*, y son también inseparables una de la otra. Pero como en el uso de ellas[104] a veces es más fácil mostrar la limitación empírica de los juicios, que la contingencia en ellos, o también a veces es más convincente mostrar la universalidad ilimitada que nosotros atribuimos a un juicio, que la necesidad de él, por ello es aconsejable servirse por separado de los dos criterios mencionados, cada uno de los cuales es, de por sí, infalible.

Es fácil mostrar que hay efectivamente, en el conocimiento humano, tales juicios necesarios y universales en sentido estricto, y por tanto, juicios puros *a priori*. Si se desea un ejemplo tomado de las ciencias, basta considerar todas las proposiciones de la matemática; si se desea uno tomado del uso más vulgar // del entendimiento, puede servir para ello la [B5] proposición de que toda mudanza debe tener una causa. Y en esta última [proposición] el concepto mismo de una causa contiene tan manifiesta-

mente el concepto de una necesidad de la conexión con un efecto, y [el concepto] de una estricta universalidad de la regla, que [ese concepto de causa] se arruinaría por completo si, como lo hizo *Hume*, se quisiera derivarlo de una frecuente concomitancia de lo que acontece con lo que [lo] precede, y de la costumbre (y por tanto, de una necesidad meramente subjetiva) allí originada, de conectar representaciones. Y aun sin tener necesidad de tales ejemplos para probar la efectiva realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, se podría exponer el carácter imprescindible de éstos para la posibilidad de la experiencia misma, y por tanto [se podría exponer] *a priori* [aquella realidad efectiva].[105] Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia misma su certeza, si todas las reglas según las cuales ella procede fueran siempre empíricas, y por tanto contingentes? por eso, difícilmente se les pueda otorgar a éstas el rango de principios primeros. Aquí podemos, empero, conformarnos con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad cognoscitiva como un hecho, junto con las características de él. Pero no solamente en juicios, sino incluso en conceptos, se pone de manifiesto un origen *a priori* de algunos de ellos. Eliminad poco a poco, de vuestro concepto empírico de un *cuerpo*, todo lo que en él es empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, incluso la impenetrabilidad; queda, sin embargo, el *espacio* que él (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; y a éste // no lo podéis [B6]
eliminar. De la misma manera, si elimináis de vuestro concepto empírico de cualquier objeto, corpóreo o no corpóreo, todas las propiedades que la experiencia os enseña, no podéis quitarle, sin embargo, aquellas por las cuales lo pensáis como *substancia* o como *inherente* a una substancia (aunque este concepto contiene más determinación que el de un objeto en general). Así, constreñidos por la necesidad con la cual este concepto se os impone, debéis admitir que él tiene *a priori* su sede en vuestra facultad cognoscitiva.

III. *La filosofía tiene necesidad de una ciencia que determine la posibilidad, los principios y el alcance de todos los conocimientos* a priori

Pero lo que es aún[106] más significativo que todo lo precedente[107] es esto: que ciertos conocimientos incluso abandonan el campo de todas las experiencias posibles, y tienen la apariencia de ensanchar, mediante conceptos a los que no se les puede dar ningún objeto correspondiente en la experiencia, el alcance de nuestros juicios, más allá de todos los límites de ésta.

Y precisamente en estos últimos conocimientos que se salen del mundo sensible, [conocimientos] en los que la experiencia no puede suministrar ni hilo conductor, ni correctivo alguno, residen aquellas investigaciones de nuestra razón que // consideramos, por su importancia, las principales, [B7]
y cuyo propósito final tenemos por más elevado que todo lo que pueda aprender el entendimiento en el campo de los fenómenos. Allí, aun corriendo el peligro de errar, preferimos arriesgarnos a todo, antes que abandonar investigaciones tan importantes, por motivo de algún reparo o por menosprecio o indiferencia. Esos problemas inevitables de la razón pura misma son *Dios*, *libertad* e *inmortalidad*. Pero la ciencia cuya intención última, con todos sus preparativos, está dirigida únicamente a la solución de ellos,[108] se llama *metafísica*; cuyo proceder es, al comienzo, *dogmático*, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para tan grande empresa, emprende confiadamente su ejecución.[109]

Ahora bien, por cierto que parece natural que no se erija enseguida, tan pronto como se ha abandonado el suelo de la experiencia, un edificio, con conocimientos que se poseen sin saber de dónde proceden, y confiando en el crédito de principios cuyo origen se desconoce, sin asegurarse previamente de los fundamentos de él[110] mediante investigaciones cuidadosas; y [parece natural] que por consiguiente se haya planteado, más

bien,[111] hace ya mucho tiempo la pregunta de cómo puede el entendimiento llegar a todos esos conocimientos *a priori*, y qué alcance, qué validez y qué valor puedan ellos tener. En efecto, no hay nada más natural, si por la palabra *natural*[112] se entiende aquello que debería acontecer de manera justa y razonable; // pero si se entiende por eso lo que habitualmente [B8] sucede, entonces nada es, por el contrario, más natural ni más comprensible que el que esta investigación haya debido quedar largamente sin hacer.[113] Pues una parte de estos conocimientos, los matemáticos, está desde antiguo en posesión de la confiabilidad, y por ello permite también a otros [conocimientos] una expectativa favorable, aunque éstos sean de naturaleza enteramente diferente. Además, si se ha salido del círculo de la experiencia, se está seguro de no ser refutado[114] por la experiencia. El aliciente de ensanchar uno sus conocimientos es tan grande, que uno sólo puede ser detenido en su progreso por una clara contradicción con la que tropiece. Pero ésta se puede evitar, si uno hace sus invenciones con cuidado; sin que por ello dejen de ser invenciones. La matemática nos da un ejemplo brillante, de cuán lejos podemos llegar con el conocimiento *a priori*, independientemente de la experiencia. Ahora bien, ella se ocupa de objetos y de conocimientos, sólo en la medida en que ellos se puedan exponer en la intuición. Pero esta circunstancia fácilmente pasa inadvertida, porque la mencionada intuición puede ser ella misma dada *a priori*, y por tanto apenas se diferencia de un mero concepto puro. Arrebatado[115] por semejante prueba del poder de la razón, el impulso de ensanchamiento no reconoce límites. La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire // le podría ir aun mucho mejor. De la misma mane- [B9] ra, Platón abandonó el mundo sensible, porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas,[116] y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro. No advirtió que con sus esfuerzos no ganaba camino, porque no tenía apoyo resistente sobre

el que afirmarse, como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas, para poner al entendimiento en movimiento. Pero es un destino habitual de la razón humana en la especulación el acabar su edificio lo más pronto posible, y sólo después investigar si el fundamento de él estaba bien asentado. Entonces se aducen toda especie de pretextos para conformarnos con su buena construcción, o para evitar del todo, preferentemente,[117] una prueba tardía y peligrosa. Pero lo que durante la edificación nos libra de cuidados y de sospecha, y nos adula presentándonos una aparente firmeza de los fundamentos, es lo siguiente: Una gran parte, y quizá la mayor, de la tarea de nuestra razón consiste en la *descomposición* de los conceptos que ya poseemos, de los objetos. Esto nos suministra una multitud de conocimientos que, aunque no sean más que esclarecimientos o explicaciones de aquello que ya había sido pensado en nuestros conceptos (aunque de manera todavía confusa), son apreciados como cogniciones nuevas, al menos, según la forma, aunque según la materia, o el contenido, no ensanchan los conceptos que tenemos, sino que sólo los despliegan. // Puesto que [B10] este procedimiento suministra un efectivo conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y provechoso, entonces la razón, pretextando esto,[118] introduce subrepticiamente, sin advertirlo ella misma, afirmaciones de especie muy diferente, en las cuales la razón añade –y lo hace *a priori*–,[119] a los conceptos dados, otros enteramente ajenos, sin que se sepa cómo llega a ellos, y sin pensar siquiera en plantearse una pregunta tal.[120] Por eso, quiero tratar, ya desde el comienzo, acerca de la diferencia de estas dos especies[121] de conocimiento.

IV.[122] *De la diferencia de los juicios analíticos y los sintéticos*

En todos los juicios en los que se piensa la relación de un sujeto con el predicado (aunque yo sólo considere los afirmativos; pues la aplicación a los negativos después[123] es fácil) esta relación es posible de dos maneras.

O bien el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo que está contenido (ocultamente) en ese concepto *A*; o bien *B* reside enteramente fuera del concepto *A*, aunque está en conexión con él. En el primer caso, llamo *analítico* al juicio; en el otro, *sintético*. Los juicios analíticos (los afirmativos) son, por tanto, aquellos en los cuales la conexión del predicado con el sujeto es pensada por identidad; pero aquellos en los que esta conexión es pensada sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. // Los primeros podrían llamarse también *juicios de explicación*, y los otros, *juicios de ensanchamiento*; porque aquéllos, con el predicado, no añaden nada al concepto del sujeto, sino que solamente lo desintegran, por análisis, en sus conceptos parciales, que estaban pensados ya en él (aunque de manera confusa); por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él, y que no habría podido obtenerse mediante ningún análisis de él; p. ej. si digo: todos los cuerpos son extensos, éste es un juicio analítico. Pues no necesito salir del concepto que enlazo con el cuerpo,[124] para encontrar conectada con él la extensión; sino que [necesito] solamente descomponer aquel concepto, es decir, sólo [necesito] hacerme consciente de lo múltiple que siempre pienso en él, para encontrar en él ese predicado; es, por tanto, un juicio analítico. Por el contrario, si digo: todos los cuerpos son pesados, el predicado es algo enteramente diferente de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. El añadido de un predicado tal produce, entonces, un juicio sintético. [B11]

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.[125] Pues sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, porque no preciso salir de mi concepto para formular el juicio, y por tanto, no necesito ningún testimonio de la experiencia para ello. Que un cuerpo es extenso es una proposición que consta *a priori*, y no es un juicio de // experiencia. Pues antes de ir a la experiencia tengo todas las condiciones para mi juicio ya en el concepto, del cual puedo solamente extraer el predicado [B12]

según el principio de contradicción,[126] y con ello puedo, a la vez, tomar conciencia de la necesidad del juicio, lo que la experiencia nunca me enseñaría. Por el contrario, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquél designa, sin embargo, un objeto de la experiencia por medio de una parte de ésta, [parte] a la cual puedo, entonces, añadirle todavía otras partes de la misma experiencia, diferentes de las que pertenecían al primero.[127] Puedo conocer previamente el concepto de cuerpo de manera analítica, por medio de las características de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc., que son pensadas todas en ese concepto. Pero ahora ensancho mi conocimiento y, volviendo a considerar la experiencia, de la que había extraído ese concepto de cuerpo, advierto que enlazada siempre con las anteriores características está también la pesantez, y por consiguiente la añado *sintéticamente*, como predicado, a aquel concepto. Es, pues, la experiencia aquello en lo que se basa la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto del cuerpo; porque ambos conceptos, aunque el uno no esté contenido en el otro, se pertenecen sin embargo recíprocamente –aunque de manera sólo contingente–,[128] como partes de un todo, a saber, de la experiencia, la que es, ella misma, un enlace sintético de intuiciones.

Pero en los juicios sintéticos *a priori* este auxilio falta por completo.[129] Si he de ir más allá del concepto // *A*,[130] para conocer a otro, *B*, como en- [B13]
lazado con él, ¿qué es aquéllo en lo que me apoyo, y por lo cual se hace posible la síntesis?; pues aquí no tengo la ventaja de buscarlo en el campo de la experiencia. Tómese la proposición: Todo lo que acontece tiene su causa. En el concepto de algo que acontece pienso, por cierto, una existencia, a la que le antecede un tiempo, etc., y de allí se pueden extraer juicios analíticos. Pero el concepto de una causa reside enteramente fuera de aquel concepto, e indica algo diferente de lo que acontece, y por tanto, no está contenido en esta última representación.[131] ¿Cómo llego a decir,

de lo que en general acontece, algo enteramente diferente de ello, y a conocer que el concepto de causa le pertenece a eso [que acontece], y le pertenece necesariamente, aunque no esté contenido en ello?[132] ¿Qué es aquí eso desconocido $=x$ sobre lo que se apoya el entendimiento cuando cree encontrar, fuera del concepto de A, un predicado B ajeno a él, al que sin embargo considera conectado con él?[133] No puede ser la experiencia, porque el principio mencionado [ha] añadido esta segunda representación[134] a la primera, no solamente con mayor universalidad, sino también con la expresión de la necesidad, y por tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos.[135] Ahora bien, en tales principios sintéticos, es decir, principios de ensanchamiento, descansa todo el propósito final de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues los analíticos son, por cierto, sumamente importantes y necesarios, pero solamente // para alcanzar [B14]
aquella distinción de los conceptos que se exige para una síntesis segura y amplia, [entendida] como una adquisición[136] efectivamente nueva.[137]

V. *En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos, como principios, juicios sintéticos* a priori

1) Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a las observaciones de los analistas de la razón humana, y hasta ser contraria a todas las sospechas de ellos, aunque es irrefutablemente cierta y muy importante en lo que sigue. Pues como se halló que las inferencias de los matemáticos procedían todas según el principio de contradicción (lo que es requerido por la naturaleza de toda certeza apodíctica) se llegó a la convicción de que también los principios se conocerían a partir del principio de contradicción; en lo cual se equivocaron; pues una proposición sintética puede, por cierto, ser entendida según el principio de contradicción, pero sólo si se presupone otra proposición sintética de la cual aquélla puede ser deducida; nunca, empero, en sí misma.

Ante todo hay que notar: que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, porque llevan consigo necesidad, la que no puede ser tomada de la experiencia. // Si no se quiere [B15] conceder esto, pues bien, limito mi proposición a la *matemática pura*, cuyo concepto ya lleva implícito que ella no contiene conocimiento empírico, sino mero conocimiento puro *a priori*.

Al comienzo podría pensarse que la proposición $7 + 5 = 12$ fuese una proposición meramente analítica que se siguiera del concepto de una suma de siete y cinco según el principio de contradicción. Pero si se lo considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la unificación de ambos números en uno único; con lo cual no se piensa, de ninguna manera, cuál sea ese número único que los abarca a ambos. El concepto de doce no está en modo alguno ya pensado, sólo porque yo piense aquella unificación de siete y cinco; y por mucho que yo analice mi concepto de una suma posible tal, no encontraré en él el doce. Se debe salir fuera de estos conceptos, procurando el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo los cinco dedos, o bien (como *Segner* en su aritmética) cinco puntos, y agregando así, poco a poco, las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primeramente el número 7 y, tomando como ayuda, como intuición, para el concepto de 5, los dedos de mi mano, añado ahora poco a poco al número 7, en aquella imagen mía, las unidades que antes // reuniera para formar el número 5, y veo así surgir el número 12.[138] [B16] Que 7 *tenía* que ser añadido a 5[139] ya lo había pensado yo, ciertamente, en el concepto de una suma $= 7 + 5$; pero no que esta suma fuese igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética; lo que se torna más nítido cuando se toman números un poco mayores; pues entonces se pone de manifiesto claramente que por más vueltas que demos a nuestros conceptos, nunca podemos encontrar la suma mediante el mero análisis de nuestros conceptos, sin recurrir al auxilio de la intuición.[140]

Tampoco es analítico cualquier principio de la geometría pura. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de *recta* no contiene nada de cantidad, sino solamente una cualidad. Por tanto, el concepto de la más corta es enteramente añadido, y no puede ser extraído del concepto de línea recta mediante ningún análisis. Aquí debe recurrirse al auxilio de la intuición, sólo por medio de la cual es posible la síntesis.

Algunos pocos principios que presuponen los geómetras son, por cierto, efectivamente analíticos y se basan en el principio de contradicción; pero, como proposiciones idénticas, sólo sirven para la concatenación del método, y // no como principios; p. ej. $a = a$, el todo es igual a sí mismo, o [B17] $(a + b) > a$, es decir, el todo es mayor que su parte. Y aun estos mismos, sin embargo, aunque posean validez según meros conceptos, son admitidos en la matemática sólo porque pueden ser exhibidos en la intuición. Lo que aquí comúnmente nos hace creer que el predicado de tales juicios apodícticos reside ya en nuestro concepto, y que por tanto el juicio es analítico, es solamente la ambigüedad de la expresión. Pues *tenemos* que añadir con el pensamiento, a un concepto dado, cierto predicado; y esta necesidad está ya en los conceptos. Pero la cuestión no es: qué *tenemos que añadir con el pensamiento* al concepto dado; sino: qué *pensamos efectivamente* en él, aunque de manera oscura; y allí se pone de manifiesto que el predicado está, por cierto, ligado necesariamente a aquellos conceptos, pero no porque esté pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición que debe añadirse al concepto.[141]

2) La ciencia de la naturaleza (physica) contiene en sí, como principios, juicios sintéticos a priori. Quiero presentar solamente un par de proposiciones, como ejemplos; como la proposición: que en todas las alteraciones del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación de movimiento, acción y reacción deben ser siempre iguales entre sí. En ambas no solamente está clara la necesidad,

y por consiguiente, el origen *a priori*, sino [que está claro] también que son // proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de la materia no pienso la permanencia, sino solamente la presencia de ella en el espacio mediante el llenado de éste. Por consiguiente, salgo efectivamente del concepto de materia, para añadirle *a priori* a él, con el pensamiento, algo que no pensaba *en él*. Por tanto, la proposición no es pensada analíticamente, sino sintéticamente, y sin embargo [es pensada] *a priori*; y así en las restantes proposiciones de la parte pura de la ciencia de la naturaleza. [B18]

3) En la metafísica, aunque se la considere solamente una ciencia [que] hasta ahora sólo [ha sido] intentada, pero [que] sin embargo [es] indispensable en virtud de la naturaleza de la razón humana, tienen que *estar contenidos conocimientos sintéticos a priori*; y la ocupación de ella no consiste meramente en descomponer conceptos que nos hacemos *a priori* de las cosas, y explicarlos así analíticamente; sino que pretendemos ensanchar *a priori* nuestros conocimientos, para lo cual debemos servirnos de aquellos principios que añaden, además del concepto dado,[142] algo que no estaba contenido en él, y que por medio de juicios sintéticos *a priori* llegan tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos tan lejos; p. ej. en la proposición: el mundo debe tener un primer comienzo, y otras así; y así, la metafísica consiste, al menos *en lo que respecta a su fin*, en puras proposiciones sintéticas *a priori*.

// VI. *Problema general de la razón pura* [B19]

Se gana ya mucho, si se puede reunir una multitud de investigaciones en la fórmula de un único problema. Pues con ello no solamente se facilita uno a sí mismo su propia tarea, al determinarla exactamente, sino que también [se le facilita] el juicio a todo otro que quiera verificar si hemos cumplido satisfactoriamente nuestro propósito, o no. Ahora bien, el problema propio de la razón pura está contenido en la pregunta: **¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?**

Que hasta ahora la metafísica haya permanecido en un estado tan vacilante, de incertidumbre y de contradicciones, ha de atribuirse solamente a esta causa: que no haya venido antes a las mientes este problema, y quizá incluso la diferencia de los juicios *analíticos* y los *sintéticos*. En la resolución de este problema, o en una prueba suficiente de que la posibilidad cuya explicación él exige no tiene lugar en los hechos, se funda la estabilidad o el derrumbe de la metafísica. *David Hume*, quien, entre todos los filósofos, más se aproximó a este problema, aunque no lo pensó, ni con mucho, de manera suficientemente determinada, ni en su universalidad, sino que se detuvo solamente en la proposición sintética de la conexión del efecto con sus causas (*principium causalitatis*), creyó // obtener [por [B20]
resultado] que tal proposición *a priori* era completamente imposible; y según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a reducirse a una mera quimera de presuntas intelecciones de la razón [acerca] de aquello que, en realidad, es meramente tomado de la experiencia y ha sido revestido por la costumbre con la apariencia ilusoria de la necesidad; nunca habría caído en esa afirmación destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido a la vista nuestro problema en su universalidad; pues entonces habría comprendido que según su argumentación, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta contiene, ciertamente, proposiciones sintéticas *a priori*; una afirmación de la que su buen entendimiento lo habría apartado entonces muy probablemente.[143]

En la solución del problema precedente está incluida a la vez la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y en el desarrollo de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico *a priori* de objetos, es decir, la respuesta a las preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?

Puesto que estas ciencias están efectivamente dadas, se puede legítimamente preguntar de ellas **cómo** son posibles; pues que ellas son posi-

bles está demostrado por su efectiva realidad.* Pero en lo que respecta a la *metafísica*, // el deficiente progreso que ha tenido hasta ahora debe hacer dudar a cualquiera, con fundamento, de la posibilidad de ella; además, porque de ninguna de las [metafísicas] hasta ahora desarrolladas se puede decir que, en lo que concierne a su fin esencial, sea efectivamente real. [B21]

Ahora bien, hay que considerar esta *especie de conocimiento* también, en cierto sentido, como dada; y la metafísica es efectivamente real, si no como ciencia, sí empero como disposición natural (*metaphysica naturalis*). Pues la razón humana, acicateada por su propia necesidad, sin que la mueva a ello la mera vanidad de [pretender] saber mucho, progresa inconteniblemente hasta aquellas preguntas que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios tomados de allí; y así, en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha ensanchado en ellos hasta la especulación, ha habido siempre efectivamente alguna metafísica, y seguirá estando allí siempre. Y ahora, también de ésta, se pregunta:

// **¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?** es decir, ¿cómo surgen, de la naturaleza de la razón humana universal, las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma, y a las que ella es impulsada por su propia necesidad a responder como mejor pueda? [B22]

Puesto que, empero, en todos los intentos que ha habido hasta ahora, de responder a estas preguntas naturales, p. ej. si el mundo tiene un comienzo, o existe desde la eternidad, etc., siempre se han hallado contradicciones inevitables, no se puede dar por terminada la cuestión con la mera disposición natural para la metafísica, es decir, con la pura facultad de la razón misma, de la cual, ciertamente, siempre brota alguna metafísica (sea la que fuere);

* Alguno podría dudar de esto último en lo que respecta a la ciencia pura de la naturaleza. Pero basta con tomar en consideración las diferentes // proposiciones que se presentan al comienzo de la física propiamente dicha (empírica) como la de la permanencia de la misma cantidad de materia; la de la inercia; la de la igualdad de acción y reacción, etc., y pronto se llegará a la convicción de que constituyen una *physicam puram* (o *rationalem*) que, como ciencia independiente, bien merece ser expuesta por separado, en toda su extensión, estrecha o amplia. [B21]

sino que debe ser posible llegar a la certeza con ella, ya sea sobre el saber o [sobre] el no-saber acerca de los objetos; es decir, [debe ser posible llegar], ya sea a una decisión acerca de los objetos de las preguntas de ella, o acerca de la capacidad o incapacidad de la razón, de juzgar algo con respecto a ellos; y por consiguiente [debe ser posible], ya sea ensanchar confiadamente nuestra razón pura, o imponerle limitaciones determinadas y seguras. Esta última pregunta, que nace del problema universal precedente, sería, con justicia, ésta: **¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?**

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; en cambio, el uso dogmático de ella sin crítica [conduce] a afirmaciones sin fundamento,// a las que pueden oponérseles [otras] [B23] igualmente verosímiles, y por tanto, [conduce] al *escepticismo*.

Y esta ciencia tampoco puede ser de una extensión grande y desalentadora, porque no trata de objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino meramente de sí misma; de problemas que nacen enteramente de su seno, y que no le son planteados por la naturaleza de las cosas que son diferentes de ella, sino por la [naturaleza] suya propia; pues entonces, si ella ha llegado previamente a conocer por completo su propia facultad con respecto a los objetos que puedan presentársele en la experienca, debe tornarse fácil determinar por completo, y con seguridad, el alcance y los límites de su uso ensayado más allá de todos los límites de la experiencia.

Por consiguiente, se puede y se debe considerar como no acaecidas todas las tentativas hasta ahora hechas, de producir *dogmáticamente* una metafísica; pues lo analítico que hay en una u otra [de ellas], a saber, la mera descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es todavía el fin, sino solamente una preparación para la metafísica propiamente dicha, a saber, [para] ensanchar *a priori* sintéticamente sus conocimientos; y [aquel análisis] no es apto para esto, porque meramente muestra lo que está contenido en esos conceptos, pero no, cómo llegamos *a priori*

a tales conceptos, para poder determinar luego también su uso válido con respecto a los // objetos de todo conocimiento en general. Tampoco es necesaria mucha abnegación para renunciar a todas esas pretensiones, pues las contradicciones de la razón consigo misma, que no pueden negarse y que en el proceder dogmático son además inevitables, han despojado de todo su prestigio, hace ya mucho tiempo, a toda metafísica que haya existido hasta ahora. Más firmeza se necesitará para no dejarse detener por la dificultad interna y la resistencia externa que se oponen a procurarle, por fin, mediante otro tratamiento enteramente opuesto al hasta ahora [aplicado], un crecimiento próspero y fructífero a una ciencia indispensable para la razón humana, [ciencia] a la que se le puede cortar todo brote que le crezca, pero cuya raíz no se puede desarraigar. [B24]

VII. *Idea y división de una ciencia particular que lleva el nombre de crítica de la razón pura*[144]

De todo esto resulta ahora la idea de una ciencia particular, que puede llamarse *crítica de la razón pura*. Pues la razón es la facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*.[145] Por eso, razón pura es aquella que contiene los *principios* para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería el conjunto de aquellos principios según los cuales // se pueden adquirir y pueden ser efectivamente establecidos todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación detallada de un tal *organon* proporcionaría un sistema de la razón pura. Pero como esto es pedir mucho, y todavía no se ha establecido si acaso, en general, es posible aquí un ensanchamiento[146] de nuestro conocimiento, y en cuáles casos es posible, entonces podemos considerar a una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la *propedéutica* del sistema de la razón pura. Una [ciencia] tal no se debería llamar *doctrina* [de la razón pura], sino solamente *crítica* de la razón pura, [B25]

y su utilidad, en lo que respecta a la especulación,[147] sería verdaderamente sólo negativa; serviría, no para el ensanchamiento, sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la mantendría libre de errores; con lo cual ya se gana muchísimo. Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*.[148] Un *sistema* de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*. Pero ésta, a su vez, todavía[149] es demasiado para el comienzo. Pues, como una ciencia tal debería contener de manera completa tanto el conocimiento analítico, como el sintético *a priori*,[150] ella, en la medida en que se refiere a nuestro propósito, tiene demasiada extensión; ya que nosotros podemos llevar el análisis solamente hasta donde es imprescindiblemente necesario para entender en todo su alcance los principios de la síntesis *a priori*, que son el motivo de nuestro trabajo. // Esta investigación, que no podemos [B26] llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, porque no tiene por propósito el ensanchamiento de los conocimientos mismos, sino sólo la rectificación de ellos, y debe suministrar la piedra de toque del valor o de la falta de valor de todos los conocimientos *a priori*, es aquello de lo que nos ocupamos ahora. Una crítica tal es, por consiguiente, una preparación, si fuera posible, para un *organon*; y si esto no se alcanzare, al menos para un canon de ellos,[151] según el cual,[152] en todo caso, alguna vez podrá exponerse, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, ya consista en la ampliación o en la mera limitación de los conocimientos de ella. Pues que esto es posible, e incluso, que un sistema tal no puede ser de gran extensión, de modo que se puede esperar acabarlo por completo, [es algo que] se puede ya de antemano evaluar, considerando que aquí el objeto no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aun éste, a su vez, sólo en lo que respecta a su conocimiento *a priori*; objeto cuyas riquezas[153] no pueden permanecernos ocultas, puesto

que no precisamos ir a buscarlas afuera; y según todo lo que se puede presumir, ellas son suficientemente pequeñas como para que se las recoja íntegramente, se las juzgue según su valor o falta de valor, y se las aprecie correctamente. // Aun menos hay que esperar aquí una crítica de los libros [B27] ni de los sistemas de la razón pura, sino la de la misma facultad pura de la razón. Sólo cuando esta [crítica] sirve de fundamento se tiene una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de obras antiguas y nuevas en esta rama [del saber]; en caso contrario, el historiador y juez, sin autoridad ninguna, juzga las infundadas afirmaciones de otros por medio de las suyas propias, que son igualmente infundadas.[154]

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia,[155] para la cual la crítica de la razón pura tiene que trazar todo el plan arquitectónicamente, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la integridad y la seguridad de todas las piezas que constituyen[156] ese edificio. Es el sistema de todos los principios de la razón pura.[157] Esta crítica no se llama ya ella misma filosofía trascendental solamente porque para ser un sistema completo debería contener también un análisis detallado de todo el conocimiento humano *a priori*. Ahora bien, nuestra crítica, por cierto, debe poner a la vista también una enumeración completa de todos los conceptos primitivos que constituyen el mencionado conocimiento puro. Pero ella se abstiene, razonablemente, del análisis detallado de estos conceptos mismos, como también de la reseña completa de los derivados de ellos; en parte, porque ese análisis no sería oportuno, // ya que no presenta la difi- [B28] cultad que se encuentra en la síntesis, por motivo de la cual, propiamente, la crítica entera existe; y en parte, porque sería contrario a la unidad del plan el asumir la responsabilidad de la integridad de un análisis y de una deducción semejantes, [responsabilidad] de la que uno podría estar eximido en lo que respecta a su propósito. Esta integridad, tanto del análisis como de la deducción a partir de conceptos *a priori* que se suministrarán en lo futuro, es, por su parte, fácil de completar, con tal que, ante todo,

ellos existan como principios detallados de la síntesis, y no les falte nada de lo que concierne a este propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece, según esto, todo lo que constituye la filosofía trascendental, y ella es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no es, todavía, esta ciencia misma, porque en el análisis sólo llega hasta donde es preciso para el enjuiciamiento completo del conocimiento sintético *a priori*.

Aquello a lo que principalmente hay que prestar atención en la división de una ciencia tal, es que no deben introducirse conceptos que contengan nada empírico; o bien, que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso, a pesar de que los principios supremos de la moralidad, y los conceptos fundamentales de ella, son conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, porque aunque ellos no ponen por fundamento de sus preceptos los // conceptos de placer y displacer, de apetitos [B29] e inclinaciones, etc., que son todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber deben incluirlos necesariamente (como obstáculos que deben ser superados, o como estímulos que no deben convertirse en móviles),[158] en la redacción del sistema de la moralidad pura.[159] Por eso, la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles,[160] se refiere a sentimientos, los cuales se cuentan entre las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si se quiere efectuar la división de esta ciencia desde el punto de vista universal de un sistema en general, entonces aquella [división][161] que ahora exponemos debe contener primeramente una *doctrina de los elementos*[162] de la razón pura, y en segundo lugar, una *doctrina del método* [de ella]. Cada una de estas partes principales tendría sus subdivisiones, cuyos fundamentos, sin embargo, no pueden exponerse aquí todavía. Sólo parece ser necesario, como introducción o advertencia preliminar, esto: que hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aun-

Was ist das?

que desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad* y *entendimiento*; por el primero de ellos los objetos nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados*. Ahora bien, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* en las que consiste la condición// bajo la cual[163] nos son dados objetos, ella pertenecerá a la filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos debería pertenecer a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones, sólo bajo las cuales los objetos son dados al conocimiento humano, preceden a aquellas bajo las cuales ellos son pensados. [B30]

|// CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA <A17>[B31]

I

DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS[164]

|// <A18>[B32]

| // Parte primera de la doctrina trascendental de los elementos[165] <A19>[B33]

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

§1[166]

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera][167] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible –al menos para nosotros, los humanos–[168] en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama **sensibilidad**. Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son *dados* objetos, y sólo ella nos suministra *intuiciones*; pero por medio del entendimiento ellos son *pensados*, y de él surgen *conceptos*. Todo pensar, empero, debe referirse en último término, sea directamente (*directe*) o por un rodeo, por medio de ciertas características,[169] (*indirecte*), a intuiciones, y por tanto, en nuestro caso, a la sensibilidad; porque ningún objeto nos puede ser dado de otra manera.

// El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la me- [B34]
dida en que somos afectados por él, es | *sensación*. Aquella intuición que <A20>
se refiere al objeto por medio de sensación se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*.

En el fenómeno llamo *materia* de él a aquello que corresponde a la sensación; pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones,[170] lo llamo la *forma* del fenómeno. Puesto que aquello sólo dentro de lo cual las sensaciones se pueden ordenar y pueden ser dispuestas en cierta forma, no puede ser a su vez,

ello mismo, sensación, entonces la materia de todo fenómeno nos es dada, ciertamente, sólo *a posteriori*, pero la forma de todos ellos debe estar presta *a priori* en la mente, y por eso debe poder ser considerada aparte de toda sensación.

Llamo *puras* (en sentido trascendental) a todas las representaciones en las que no se encuentra nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la cual todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones, se encontrará *a priori* en la mente.[171] Esa forma pura de la sensibilidad se lla-
mará también, ella misma, *intuición // pura*. Así, cuando separo de la [B35]
representación de un cuerpo aquello que el entendimiento piensa en ella,[172] como la substancia, la fuerza, la divisibilidad, etc., e igualmente, lo que en ella pertenece a la sensación, como la impenetrabilidad, la
dureza, | el color, etc., me queda todavía, de esta intuición empírica, <A21>
algo, a saber, la extensión y la figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la que, como una mera forma de la sensibilidad, ocurre *a priori* en la mente, incluso sin un objeto efectivamente real de los sentidos o de la sensación.

A una ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la denomino *estética trascendental*.* Por consiguiente, debe haber una ciencia
tal, que // constituye la primera parte de la doctrina trascendental de los [B36]

* Los alemanes son los únicos que se sirven ahora de la palabra *estética* para designar con ella lo que otros llaman crítica del gusto. Hay aquí, en el fundamento, una esperanza fallida que concibiera el excelente analista Baumgarten, de reducir a principios de la razón el enjuiciamiento crítico de lo bello, y de elevar a ciencia las reglas de ese enjuiciamiento. Pero ese empeño es vano. Pues las mencionadas reglas o criterios son, según sus fuentes,[173] meramente empíricos y por tanto no pueden nunca servir para leyes *a priori*,[174] por las cuales debiera regirse nuestro juicio de gusto; antes bien, este último
constituye, propiamente, la piedra de toque para [evaluar] la exactitud de esas reglas. // Por eso es [B36]
aconsejable dejar que esta denominación se pierda[175] y reservarla para aquella doctrina que es verdadera ciencia (con lo cual se estaría también más cerca del lenguaje y del sentido de los antiguos, entre quienes era muy famosa la división del conocimiento en αἰσθητὰ καὶ νοητά)[176] o bien compartir la denominación con la filosofía especulativa, y tomar la estética, en parte, en sentido trascendental, y en parte, en significado psicológico.[177]

elementos,[178] en contraposición a aquella que contiene los principios del pensar puro, y que se llama lógica trascendental.

| En la estética trascendental, pues, en primer lugar *aislaremos* la sensibilidad, separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella, para que no quede nada más que la intuición empírica. En segundo lugar separaremos de ésta, todavía, todo lo que pertenece a la sensación, para que no quede nada más que intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede suministrar *a priori*. Con esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento *a priori*, dos formas puras de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo, en cuyo examen nos ocuparemos ahora. <A22>

// Sección primera de la estética trascendental [B37]

Del espacio

§2. *EXPOSICIÓN METAFÍSICA DE ESTE CONCEPTO*[179]

Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros, y a éstos todos [nos los representamos] en el espacio.[180] En éste es determinada, o determinable, la forma de ellos, su tamaño, y la relación [que guardan] entre sí. El sentido interno, por medio del cual la mente se intuye a sí misma o [intuye] su estado interno, no da, por cierto, ninguna intuición del alma misma como objeto; pero es, sin embargo, una | forma determinada, sólo en la cual es <A23> posible la intuición del estado interno de ella;[181] de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. El tiempo no puede ser intuido exteriormente, así como tampoco el espacio [puede ser intuido] como algo en nosotros. Ahora bien, ¿qué son el espacio y el tiempo? ¿Son entes efectivamente reales? ¿Son sólo determinaciones o relaciones de las cosas, pero tales, que les correspon-

derían a éstas también en sí mismas, aunque no fueran intuidas? ¿O son [determinaciones o relaciones] tales, que sólo son inherentes a la mera forma de la intuición, y por tanto, a // la constitución subjetiva de nuestra [B38]
mente, [constitución] sin la cual estos predicados no podrían ser atribuidos a cosa alguna? Para instruirnos acerca de esto, vamos a exponer, en primer lugar, el concepto de espacio. Entiendo por *exposición* (*expositio*) la representación distinta (aunque no detallada) de lo que pertenece a un concepto; la exposición es *metafísica* cuando contiene lo que representa al concepto como *dado a priori*.[182]

1) El espacio no es un concepto empírico que haya sido extraído de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo [que está] en otro lugar del espacio que aquel en que yo estoy), y también para que yo pueda representármelas como contiguas y exteriores[183] las unas a las otras, y por tanto, no sólo como diferentes, sino como [situadas] en diferentes lugares, para ello debe estar ya en el fundamento la representación del espacio. En consecuencia, la representación del espacio no puede ser obtenida por experiencia a partir de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa es, ante todo, posible ella misma sólo mediante la mencionada representación.

| *2)* El espacio es una representación *a priori* necesaria que sirve de <A24>
fundamento de todas las intuiciones externas. Nunca puede uno hacerse una representación de que no haya espacio, aunque sí se puede pensar muy bien que no se encuentre en él objeto // alguno. Por consiguiente, [B39]
[el espacio] es considerado como la condición de posibilidad de los fenómenos, y no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori*, que necesariamente sirve de fundamento de los fenómenos externos.[184]

3)[185] El espacio no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, universal, de relaciones de las cosas | en general; sino una intuición pura. <A25>
Pues en primer lugar uno puede representarse sólo un único espacio; y

cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ellos sólo partes de uno y el mismo espacio único. Y estas partes tampoco pueden preceder al espacio único omniabarcador, como si fueran elementos de él (a partir de los cuales fuese posible la composición de él); sino que sólo *en él* pueden ser pensadas. Él es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, también el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones. De aquí se sigue que, con respecto a él, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento de todos los conceptos de él.[186] Así, todos los principios geométricos, p. ej. que en un triángulo, dos lados, sumados, son mayores que el tercero, nunca se deducen de los conceptos universales de línea y de triángulo, sino de la intuición; y ello *a priori*, con certeza apodíctica.

4) El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*. Ahora bien, todo// concepto se debe pensar como una representación que está [B40] contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como la característica común de ellas), y que por tanto las contiene a éstas *bajo sí*; pero ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si contuviese *en sí* una multitud infinita de representaciones. Y sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio, hasta el infinito, son simultáneas). Por tanto, la representación originaria de espacio es *intuición a priori*, y no *concepto*.[187]

§3. *EXPOSICIÓN TRASCENDENTAL DEL CONCEPTO DE ESPACIO*

Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede ser entendida la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para este propósito se requiere *1)* que tales conocimientos procedan efectivamente del concepto dado; *2)* que esos conocimientos sean posibles sólo bajo la presuposición de una manera dada de explicar ese concepto.

La geometría es una ciencia que determina sintéticamente, y sin embargo *a priori*, las propiedades del espacio. ¿Qué debe ser la representación del espacio, para que sea posible tal conocimiento de él? Él[188] debe ser originariamente intuición; pues de un // mero concepto no se pueden extraer proposiciones que vayan más allá del concepto, lo cual, empero, ocurre en la geometría (Introducción, v). Pero esta intuición debe encontrarse en nosotros *a priori*, es decir, antes de toda percepción de un objeto; y por tanto debe ser intuición pura, no empírica. Pues las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están enlazadas con la conciencia de su necesidad, p. ej. el espacio tiene sólo tres dimensiones; pero tales proposiciones no pueden ser juicios empíricos o juicios de experiencia, ni pueden ser deducidas de éstos (Introducción, II). [B41]

Ahora bien, ¿cómo puede estar en la mente una intuición externa, que precede a los objetos mismos, y en la cual puede ser determinado *a priori* el concepto de estos últimos? Manifiestamente, no de otra manera, sino en la medida en que ella tiene su sede meramente en el sujeto, como la constitución formal de éste, merced a la cual es afectado por objetos recibiendo por ello una *representación inmediata* de ellos, es decir, una *intuición*; por tanto, sólo como forma del *sentido* externo en general.

Por consiguiente, sólo nuestra explicación hace comprensible la *posibilidad de la geometría* como conocimiento sintético *a priori*. Toda manera de explicación que no suministre eso, aunque tenga, en apariencia, alguna semejanza con ella,[189] puede distinguirse de ella por estos signos de la manera más segura.[190]

| // *Conclusiones a partir de los conceptos precedentes* <A26>[B42]

a) El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni [las representa] a ellas en la relación que tienen entre ellas, es decir, [no representa] ninguna determinación de ellas que sea inherente a los objetos mismos, y

que subsista aunque se haga abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ni las determinaciones absolutas ni las relativas pueden ser intuidas antes de la existencia de las cosas a las que les corresponden, y por tanto no pueden ser intuidas *a priori*.

b) El espacio no es nada más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa. Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones de esos objetos, se puede entender cómo la forma de todos los fenómenos puede estar dada en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales, y por tanto, *a priori*; y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, principios de las relaciones de ellos.

Según esto, sólo desde el punto de vista de un ser humano podemos hablar de espacio, de entes extensos, etc.[191] Si prescindimos de la condición subjetiva, sólo bajo la cual podemos recibir intuición externa (a saber, así como seamos afectados por los objetos),[192] entonces la representación del // espacio no significa nada. | Este predicado se atribuye [B43]<A27>
a las cosas sólo en la medida en que se nos aparecen, es decir, [en la medida] en que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad, es una condición necesaria de todas las relaciones en las cuales son intuidos objetos como fuera de nosotros; y si se hace abstracción de esos objetos, [esa forma es] una intuición pura que lleva el nombre de espacio. Como no podemos hacer, de las condiciones particulares de la sensibilidad, condiciones de la posibilidad de las cosas, sino solamente de los fenómenos de ellas, entonces podemos decir que el espacio abarca todas las cosas que puedan presentársenos exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, ya sean intuidas o no, ni tampoco cualquiera sea el sujeto que las intuya.[193] Pues de las intuiciones de otros entes pensantes no podemos juzgar si

están ligadas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que son universalmente válidas para nosotros. Si la limitación de un juicio la integramos en el concepto del sujeto, entonces el juicio tiene validez incondicionada. La proposición: Todas las cosas están unas junto a las otras en el espacio, vale solamente[194] con la limitación: si esas cosas se toman como objetos de nuestra intuición sensible. Si aquí añado la condición al concepto, y digo: Todas las cosas, como fenómenos externos, están unas junto a las otras en el espacio, entonces esta regla vale universalmente y sin limitación. // Nuestras exposiciones enseñan, según esto, | la *realidad* (es decir, la validez objetiva) del espacio con respecto a todo aquello que pueda presentársenos exteriormente como objeto; pero a la vez [enseñan] la *idealidad* del espacio con respecto a las cosas, cuando son consideradas por la razón en sí mismas, es decir, sin prestar atención a la constitución de nuestra sensibilidad. Afirmamos, por tanto, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda posible experiencia externa), aunque a la vez[195] la *idealidad trascendental* de él, es decir, que [él] no es nada, tan pronto como suprimimos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo tomamos como algo que sirve de fundamento de las cosas en sí mismas. [B44] <A28>

Pero además, aparte del espacio no hay ninguna otra representación subjetiva y referida a algo *externo*, que se pueda llamar *a priori* objetiva. Pues de ninguna de ellas se pueden derivar proposiciones sintéticas *a priori*, como [se pueden derivar] de la intuición en el espacio, (§3). Por eso, para hablar con precisión, a ellas no les corresponde ninguna idealidad, aunque coincidan con la representación del espacio en que pertenecen solamente a la constitución subjetiva del modo de ser del sentido, p. ej. de la vista, del oído, del tacto, por medio de las sensaciones de los colores, sonidos y calor; las cuales, empero, como son meras sensaciones y no intuiciones, en sí mismas no dan a conocer ningún objeto, y mucho menos *a priori*.[196]

// El propósito de esta observación no es sino impedir que a alguien se le ocurra explicar la [aquí] afirmada idealidad del espacio mediante ejem- [B45]

plos que están lejos de ser suficientes, como, a saber, que por ejemplo los colores, el sabor, etc., con justicia no son considerados como propiedades de las cosas, sino solamente como alteraciones de nuestro sujeto, que incluso pueden ser diferentes en diferentes seres humanos. Pues en este caso aquello que originariamente es, ello mismo, sólo fenómeno, p. ej. una rosa, vale, en sentido empírico, por una cosa en sí misma que, empero, | a cada ojo <A30> puede aparecérsele diferente por lo que respecta al color. Por el contrario, el concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general nada de lo que es intuido en el espacio es una cosa en sí; y de que tampoco el espacio es una forma de las cosas que les fuera propia a ellas en sí mismas; sino que los objetos en sí no nos son conocidos en lo más mínimo, y que lo que llamamos objetos externos no son nada más que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero *correlatum*, es decir la cosa en sí misma, no es conocida por medio de ella,[197] ni puede serlo; [cosa] por la cual, empero, tampoco se pregunta nunca en la experiencia.

// Sección segunda de la estética trascendental [B46]

Del tiempo

§4. *Exposición metafísica del concepto de tiempo*[198]

El tiempo *1)* no es un concepto empírico que haya sido extraído de alguna experiencia. Pues ni la simultaneidad ni la sucesión se presentarían en la percepción, si no estuviera *a priori*, en el fundamento, la representación del tiempo. Sólo si se la presupone se puede representar que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (sucesivamente).

| *2)* El tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento de todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no <A31>

se puede suprimir el tiempo mismo, aunque muy bien se puede sacar del tiempo los fenómenos. Por consiguiente, el tiempo está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad efectiva de los fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero él mismo (como la condición universal de la posibilidad de ellos)[199] no puede ser suprimido.

// *3)* En esta necesidad *a priori* se funda también la posibilidad de [B47]
principios apodícticos acerca de las relaciones del tiempo, o axiomas del tiempo en general. Éste tiene sólo *una* dimensión; diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (así como diferentes espacios no son sucesivos, sino simultáneos). Estos principios no pueden ser obtenidos de la experiencia, pues ésta no daría ni universalidad estricta, ni certeza apodíctica. Podríamos decir solamente: así lo enseña la percepción común; pero no: así debe ser. Estos principios valen como reglas bajo las cuales, en general, son posibles las experiencias; y nos instruyen antes de ésta, y no mediante ésta.[200]

4) El tiempo no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, [un concepto] universal; sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son solamente partes | del mismo tiempo. Pero la re- <A32>
presentación que sólo puede ser dada por un único objeto es intuición. Y tampoco se podría derivar de un concepto universal la proposición de que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos. Esta proposición es sintética, y no puede nacer a partir de conceptos solamente. Está contenida inmediatamente, por tanto, en la intuición y representación del tiempo.

5) La infinitud del tiempo no significa nada más, sino que toda cantidad determinada del tiempo es posible sólo mediante // limitaciones [B48]
de un tiempo único que sirve de fundamento. Por eso, la representación originaria *tiempo* debe ser dada como ilimitada. Pero cuando las partes mismas de algo, y toda cantidad de un objeto, sólo pueden ser representadas determinadamente mediante limitación, en ese caso la re-

presentación completa [de ese algo] no puede estar dada por conceptos, (pues éstos sólo contienen representaciones parciales)[201] sino que una intuición inmediata debe servir de fundamento de ellas.[202]

§5. *EXPOSICIÓN TRASCENDENTAL DEL CONCEPTO DE TIEMPO*

Puedo remitirme, para esto, al n° 3 donde, para ser breve, he puesto entre los artículos de la exposición metafisica lo que propiamente es trascendental. Aquí sólo agrego que el concepto de mudanza, y con él, el concepto de movimiento (como mudanza del lugar) sólo es posible mediante la representación del tiempo, y en ella; que, si esta representación no fuera intuición (interna) *a priori*, ningún concepto, sea el que fuere, podría hacer comprensible la posibilidad de una mudanza, es decir, de un enlace de predicados opuestos contradictoriamente (p. ej. el ser [de una cosa] en un lugar, y el no-ser de la misma cosa en ese mismo lugar) en uno y el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden ambas // determinaciones [B49]
contradictoriamente opuestas encontrarse en una cosa, a saber, *una después de la otra*. Por tanto, nuestro concepto de tiempo explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como expone la teoría general del movimiento, que no es poco fértil.[203]

§6.[204] *CONCLUSIONES A PARTIR DE ESTOS CONCEPTOS*

a) El tiempo no es algo que subsista por sí mismo, o que sea inherente a las cosas, como determinación objetiva, y que por tanto permanezca, si se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de ellas; pues en el primer caso, aun sin objeto efectivamente real, sería algo que sería efectivamente real.[205] Pero por lo que concierne a lo | segundo, <A33>
él, como un orden o una determinación inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos, como condición de ellos, ni ser intuido y

conocido *a priori* mediante proposiciones sintéticas. Por el contrario, esto último ocurre muy bien, si el tiempo no es nada más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones.[206] Pues entonces esta forma de la intuición interna puede ser representada antes de los objetos, y por tanto, *a priori*.

b) El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, del intuir a nosotros mismos y a nuestro estado interior. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenomenos externos; no pertenece // ni a una figura, [B50] ni [a una] situación, etc., y en cambio determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y precisamente porque esta intuición interna no suministra ninguna figura, procuramos nosotros subsanar esa carencia mediante analogías, y representamos la sucesión temporal por medio de una línea que se prolonga en el infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie que tiene sólo una dimensión; y de las propiedades de esa línea inferimos todas las propiedades del tiempo, excepto una: que las partes de ella son simultáneas, y las de él, empero, son siempre sucesivas. De ahí resulta claramente también que la representación del tiempo es, ella misma, intuición, porque todas sus relaciones se pueden expresar en una intuición externa.

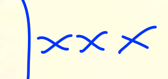
| *c)* El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos <A34> en general. El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas)[207] y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos. // Si puedo decir *a priori*: todos los fenómenos externos es- [B51] tán en el espacio, y están determinados *a priori* según las relaciones del

espacio,[208] entonces, a partir del principio del sentido interno, puedo decir de manera enteramente universal: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos, están en el tiempo, y necesariamente están en relaciones de tiempo.

Si hacemos abstracción de nuestra manera de intuirnos interiormente a nosotros mismos y de abarcar en la facultad representativa, mediante esta intuición, también todas las intuiciones externas, y si por tanto tomamos a los objetos como puedan ser en sí mismos, entonces el tiempo no es nada. Sólo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos, porque éstos son ya cosas que suponemos como *objetos de nuestros sentidos*;[209] pero deja de ser | objetivo si se hace abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición, <A35>
y por tanto, de aquella manera de representación que nos es propia,[210] y se habla *de cosas en general*. Por consiguiente, el tiempo es solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, [se produce][211] en la medida en que somos afectados por objetos); y en sí, fuera del sujeto, no es nada. No por ello deja de ser necesariamente objetivo con respecto a todos los fenómenos, y por tanto también con respecto a todas las cosas que puedan presentársenos en la experiencia. No podemos decir: todas las cosas están en el tiempo; porque en el concepto de cosas // en general se hace abstracción de toda especie [B52]
de intuición de ellas; pero ésta es, propiamente, la condición para que el tiempo pertenezca a la representación de los objetos. Ahora bien, si la condición se integra en el concepto, y se dice: todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuición sensible), están en el tiempo, entonces el principio tiene su genuina exactitud objetiva y su universalidad *a priori*.

Nuestras afirmaciones enseñan, por tanto, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que puedan jamás ser dados a nuestros sentidos. Y puesto que nuestra intuición es siempre sensible, nunca puede sernos dado en la experiencia un objeto que no tenga que estar bajo la condición del tiempo. Por el

contrario, le denegamos al tiempo toda pretensión de realidad absoluta, aquélla, a saber, por la que él, aun sin tener en cuenta la | forma de nues- <A36>
tra intuición sensible, sería inherente a las cosas de manera absoluta, como condición o como propiedad. Tales propiedades, que corresponden a las cosas en sí, no pueden nunca sernos dadas por los sentidos. En esto consiste, pues, la *idealidad trascendental* del tiempo, según la cual éste, si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es nada, y no puede contarse entre los objetos en sí mismos (sin la relación de ellos con nuestra intuición) ni como subsistente ni como inherente.[212] Pero ni esta idealidad, ni // la del espacio, han de compararse [B53]
con las subrepciones de la sensación; porque en este caso[213] se presupone que el fenómeno mismo, en el que son inherentes estos predicados, tiene realidad objetiva; la cual falta aquí por completo, excepto en la medida en que es meramente empírica, es decir, [en la medida en que] se considera al objeto mismo meramente como fenómeno; acerca de lo cual ha de consultarse la precedente observación de la primera sección.



§7.[214] *Explicación*

Contra esta teoría que le otorga al tiempo realidad empírica, pero le niega la absoluta y trascendental, he recibido, de hombres inteligentes, una objeción tan unánime, que por ello supongo que debe de presentarse naturalmente en todo lector a quien estas consideraciones no le sean habituales. Dice, pues: Las mudanzas son efectivamente reales (esto lo prueba el cambio | de nuestras propias representaciones, aunque se quieran negar <A37>
todos los fenómenos externos y sus mudanzas). Ahora bien, las mudanzas sólo son posibles en el tiempo; por consiguiente, el tiempo es algo efectivamente real. La respuesta no encierra ninguna dificultad. Concedo todo el argumento. El tiempo es, por cierto, algo efectivamente real, a saber, la forma efectivamente real de la intuición interna. Tiene, por tanto, realidad

subjetiva con respecto a la experiencia interna; es decir, tengo efectivamente la // representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Por tanto, él ha de ser considerado efectivamente real, no como objeto, sino como la manera de representación de mí mismo como objeto.[215] Pero si yo mismo, u otro ente, pudiese intuirme a mí mismo sin esta condición de la sensibilidad, entonces esas mismas determinaciones que ahora nos representamos como mudanzas, producirían un conocimiento en el que no se presentaría la representación del tiempo, y por tanto, tampoco la de mudanza. Queda, por tanto, la realidad empírica de él,[216] como condición de todas nuestras experiencias. Sólo la realidad absoluta no puede serle concedida, según lo explicado más arriba. Él no es nada más que la forma de nuestra intuición interna.* Si se quita de él la condición particular de nuestra sensibilidad, desaparece también el concepto[217] del tiempo, y éste[218] no está ligado a los | objetos mismos, sino solamente al sujeto que los intuye. [B54] <A38>

Pero la causa por la cual esta objeción es hecha de manera tan unánime, y por parte de aquellos que, sin embargo, no tienen nada convincente que oponer a la doctrina de la idealidad del espacio, // es ésta: No esperaban poder demostrar apodícticamente la realidad absoluta del espacio, porque se les opone el idealismo, según el cual la realidad efectiva de los objetos externos no puede ser demostrada de manera rigurosa; en cambio, la del objeto de nuestros sentidos internos (de mí mismo y de mi estado) es clara inmediatamente por la conciencia. Aquéllos[219] podían ser mera apariencia ilusoria, pero éste,[220] según la opinión de ellos, es innegablemente algo efectivamente real. Pero no tuvieron en cuenta que ambos, sin que sea preciso negarles su efectiva realidad como representaciones, pertenecen empero solamente al fenómeno, el cual tiene siempre dos lados, uno por [B55]

* Por cierto, puedo decir: mis representaciones se siguen las unas a las otras; pero eso significa solamente que nosotros somos conscientes de ellas como [de algo que está] en una sucesión temporal, es decir, según la forma del sentido interno. No por eso es el tiempo algo en sí mismo, ni una determinación objetivamente inherente a las cosas.

el cual se considera al objeto en sí mismo (prescindiendo de la manera de intuirlo, por lo cual, precisamente, la naturaleza de él sigue siendo siempre problemática); y el otro, por el cual se mira a la forma de la intuición de ese objeto, [forma] que no debe ser buscada en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien [el objeto] se aparece, y que sin embargo corresponde efectiva y necesariamente al fenómeno de ese objeto.

El tiempo y el espacio son, por tanto, dos fuentes de conocimiento, de las cuales se pueden extraer *a priori* diversos conocimientos sintéticos; | especialmente la matemática pura da un ejemplo brillante [de ello], <A39>
con respecto a los conocimientos del espacio y de sus relaciones. // A saber, [B56]
ambos, juntamente, son formas puras de toda intuición sensible, y por ello hacen posibles [las] proposiciones sintéticas *a priori*. Pero estas fuentes de conocimiento *a priori* se determinan a sí mismas precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) sus límites, a saber, que se refieren a objetos meramente en la medida en que éstos son considerados como fenómenos; pero no exhiben cosas en sí mismas. Sólo aquéllos[221] son el campo de la validez de ellas; si se sale de ahí, no tiene lugar ningún otro uso objetivo de ellas. Esa realidad[222] del espacio y del tiempo deja intacta, por lo demás, la seguridad del conocimiento de experiencia; pues estamos igualmente ciertos de él, ya sea que estas formas sean necesariamente inherentes a cosas en sí mismas, o solamente a nuestra intuición de estas cosas. Por el contrario, aquellos que afirman la realidad absoluta del espacio y del tiempo, ya los supongan como subsistentes o solamente como inherentes,[223] deben encontrarse en conflicto con los principios de la experiencia misma. Pues si se deciden por lo primero (que es, por lo común, el partido de los investigadores matemáticos de la naturaleza) deben suponer dos no-cosas[224] subsistentes por sí mismas, eternas e infinitas (el espacio y el tiempo) que existen (sin que haya, empero, nada efectivamente real) sólo para abarcar en sí todo lo efectivamente real. Si abrazan el segundo partido (al | que pertenecen algunos que profesan una teoría metafísica <A40>

de la naturaleza) y tienen al espacio y al tiempo por relaciones de los fenómenos (unos junto a los otros, o unos después de los otros) abstraídas de la experiencia, aunque // representadas, en la abstracción, de manera confusa, [B57] entonces tienen que negarles a las doctrinas matemáticas *a priori*, en lo referente a las cosas efectivamente reales (p. ej. [las que están] en el espacio), su validez, o al menos, la certeza apodíctica; puesto que ésta no tiene lugar *a posteriori*, y los conceptos *a priori* de espacio y tiempo, según esta opinión, son sólo criaturas de la imaginación, cuya fuente efectivamente debe ser buscada en la experiencia; de las relaciones abstractas de ésta, la imaginación ha hecho algo que contiene, sí, lo universal de ellas, pero que no puede ocurrir efectivamente sin las restricciones que la naturaleza ha enlazado con ellas. Los primeros salen ganando, en la medida en que hacen accesible el campo de los fenómenos para sus afirmaciones matemáticas. En cambio, se enredan en gran confusión precisamente por motivo de esas condiciones, cuando el entendimiento quiere ir más allá de ese campo. Los segundos ganan, ciertamente, con respecto a esto último; a saber, las representaciones de espacio y tiempo no se les atraviesan en el camino, cuando quieren juzgar acerca de los objetos, no como fenómenos, sino meramente en relación con el entendimiento; pero no pueden ni dar razón de la posibilidad de los conocimientos matemáticos *a priori* (al faltarles una intuición *a priori* objetivamente válida y verdadera), ni poner las proposiciones de la experiencia[225] en | concordancia necesaria con aquellas afirmaciones. En <A41> nuestra // teoría de la verdadera naturaleza de estas dos formas de la sensibilidad [B58] originarias se remedian ambas dificultades.

Finalmente, que la estética trascendental no puede contener más que esos dos elementos, a saber, espacio y tiempo, queda claro, porque todos los otros conceptos pertenecientes a la sensibilidad, incluso el de movimiento, que reúne ambos elementos, presuponen algo empírico. Pues éste[226] presupone la percepción de algo móvil. Pero en el espacio, considerado en sí mismo, nada es móvil; por eso, lo móvil debe ser algo que se

encuentra *en el espacio sólo por experiencia*, y por tanto, un *datum* empírico. De la misma manera, la estética trascendental no puede [tampoco] contar entre sus *data a priori* el concepto de mudanza; pues el tiempo mismo no se muda, sino algo que está en el tiempo. Por consiguiente, para ello se requiere la percepción de alguna existencia, y de la sucesión de las determinaciones de ella; y por tanto, experiencia.

// §8.[227] *OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL* [B59]

I.[228] Primero será necesario explicar tan distintamente como sea posible cuál es nuestra opinión con respecto a la | constitución fundamental del <A42> conocimiento sensible en general, para prevenir toda interpretación errónea de ella.

Hemos querido decir, pues: que toda nuestra intuición no es nada más que la representación de fenómeno; que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, tales como las intuimos; ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen; y que si suprimiésemos nuestro sujeto, o aun solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, [entonces] toda la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo, todas sus relaciones, y aun el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían; y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros.[229] Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros, y que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque sí a todo ser humano. Sólo de ella nos ocupamos. Espacio y tiempo son las // formas puras de [B60] ella; sensación, en general, la materia. Sólo a aquéllas podemos conocerlas *a priori*,[230] es decir, antes de toda percepción efectivamente real, y por eso ella se llama intuición pura; ésta,[231] empero, es, en nuestro co-

nocimiento, aquello que hace que se lo llame conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquéllas están ligadas a nuestra sensibilidad de manera absolutamente necesaria, cualquiera sea la especie de nuestras sensaciones; éstas | pueden ser muy diversas. Aun si pudiésemos <A43> llevar esta intuición nuestra al máximo grado de distinción, no por eso nos aproximaríamos más a la naturaleza de los objetos en sí mismos. Pues en todo caso conoceríamos completamente sólo nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y aun ésta siempre sólo bajo las condiciones de espacio y tiempo, inherentes originariamente al sujeto; lo que puedan ser los objetos en sí mismos nunca llegaría a sernos conocido, ni aun mediante el más esclarecido conocimiento del fenómeno de ellos, que es lo único que nos es dado.

Por eso, [la doctrina que dice] que toda nuestra sensibilidad no es nada más que la representación confusa de las cosas, que contiene solamente aquello que les corresponde a ellas en sí mismas, pero sólo en un amontonamiento de características y representaciones parciales que no podemos discernir con conciencia, es una falsificación del concepto de sensibilidad y de fenómeno, que hace inútil y vacía toda la doctrina de ellos. La diferencia entre una representación// confusa y la representa- [B61] ción distinta es meramente lógica, y no concierne al contenido. Sin duda, el concepto de *Derecho* de que se sirve el sentido común[232] contiene lo mismo que puede extraer de él la más sutil especulación, sólo que en el uso vulgar y práctico uno no es consciente de estas múltiples representaciones [contenidas] en ese pensamiento. No por eso se puede decir que el concepto vulgar sea sensible y contenga un mero fenómeno, | pues el <A44> derecho no puede aparecer, sino que su concepto reside en el entendimiento, y representa una manera de ser (la moral) de las acciones, que les corresponde a ellas en sí mismas. Por el contrario, la representación de un *cuerpo* en la intuición no contiene nada que pudiese corresponderle a un objeto en sí mismo, sino meramente el fenómeno de algo, y

la manera como somos afectados por ello; y esa receptividad de nuestra capacidad cognoscitiva se llama sensibilidad, y permanece enteramente diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque con la mirada se lo penetrase a aquél (al fenómeno) hasta su fundamento mismo.

Por eso, la filosofía leibnizo-wolfiana les ha asignado un punto de vista enteramente erróneo a todas las investigaciones sobre la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos, al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como meramente lógica; pues ella es, manifiestamente, trascendental, y no concierne meramente a la forma de la distinción o indistinción, // sino al origen y al contenido de ellos,[233] de manera que no [B62] es que por la primera[234] conozcamos solamente de manera confusa la manera de ser de las cosas en sí mismas, sino que no la conocemos de manera alguna; y, tan pronto como suprimimos nuestra manera de ser subjetiva, el objeto representado, con las propiedades que la intuición sensible le atribuía, no se encuentra en ninguna parte, ni puede encontrarse, pues es precisamente esa manera de ser subjetiva la que determina la forma de él, como fenómeno.

| Por lo demás, distinguimos en los fenómenos aquello que es esencial- <A45> mente inherente a la intuición de ellos, y que vale para todo sentido humano en general, de aquello que les corresponde a ellos de manera solamente contingente, al no ser válido sobre [la base de] la referencia de la sensibilidad en general, sino solamente sobre [la base de] una particular disposición u organización de este o de aquel sentido. Y entonces al primero de estos conocimientos se lo denomina uno que representa al objeto en sí mismo, pero al segundo [se lo denomina uno que representa] solamente al fenómeno de él.[235] Pero esta diferencia es solamente empírica. Si uno se queda en ella (como acontece comúnmente) y no considera (como debería acontecer) a aquella intuición empírica, a su vez, como mero fenómeno, de manera que en ella no se puede encontrar nada que ataña a alguna cosa en sí misma, entonces se pierde nuestra distinción trascendental, y en ese caso creemos

conocer, a pesar de todo, cosas en sí, aunque por todas partes (en el mundo sensible) aun en la más profunda// investigación de los objetos de él, no [B63] tengamos comercio con nada, sino con fenómenos. Así, ciertamente, llamaremos al arco iris mero fenómeno que se presenta cuando llueve con sol; pero a esta lluvia [la llamaremos] la cosa en sí misma; lo que es correcto, en la medida en que entendamos este último concepto sólo de manera física, como aquello que, en la experiencia universal, aun con todas las diferentes situaciones con respecto a los sentidos, en la intuición está, empero, determinado así, y no de otra manera. Pero si tomamos esto empírico en general y, sin volvernos a la concordancia de | ello con cada sentido humano, pre- <A46> guntamos si también esto representa un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, pues éstas, en ese caso, son ya, como fenómenos, objetos empíricos), entonces la pregunta acerca de la referencia de la representación al objeto es trascendental, y no sólo esas gotas son meros fenómenos, sino también su forma redonda, y hasta el espacio en el que caen, no son nada en sí mismos, sino meras modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible; pero el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros.

El segundo asunto importante de nuestra estética trascendental es que ella no merezca algún favor meramente como hipótesis verosímil, sino que sea tan cierta e indudable como pueda exigírsele [que lo sea] a una teoría que debe servir de *organon*. Para hacer enteramente evidente esa certeza, escogeremos algún caso, en el cual la validez de éste[236] pueda tornarse// manifiesta y pueda contribuir a una mayor claridad de lo que [B64] ha sido expuesto en el §3.[237]

Suponed, pues, que el espacio y el tiempo sean objetivos en sí mismos, y sean condiciones de la posibilidad de las cosas en sí mismas; entonces se advierte, en primer término: que de ambos proceden, *a priori*, proposiciones apodícticas y sintéticas en gran número, especialmente del espacio, al que por eso investigaremos aquí preferentemente, como ejemplo. Puesto que las proposiciones de la geometría son conocidas sintéticamente

a priori y con | certeza apodíctica, yo pregunto: ¿de dónde sacáis tales proposiciones, y en qué se basa nuestro entendimiento para alcanzar tales verdades absolutamente necesarias y universalmente válidas? No hay ningún otro camino, sino por conceptos o por intuiciones; pero ambos, como tales que son dados, o bien *a priori*, o bien *a posteriori*. Los últimos, a saber, los conceptos empíricos, e igualmente aquello sobre lo que se fundan, la intuición empírica, no pueden suministrar proposición sintética alguna, salvo que sea también meramente empírica, es decir, una proposición de experiencia, que por tanto jamás puede contener necesidad y universalidad absoluta, que son lo característico de todas las proposiciones de la geometría. Pero [con respecto a] lo que sería el medio primero y único, a saber, llegar a tales conocimientos mediante meros conceptos o mediante intuiciones *a priori*, está claro que a partir de meros conceptos no se puede obtener conocimiento sintético, sino solamente analítico. // Tomad tan sólo la proposición: que con dos líneas rectas no se puede encerrar ningún espacio, y por tanto, no es posible figura alguna; y tratad de deducirla del concepto de líneas rectas y del número dos; o también [tomad la proposición de] que a partir de tres líneas rectas es posible una figura, y tratad, igualmente, [de deducirla] meramente a partir de esos conceptos. Todo vuestro esfuerzo es inútil, y os veis obligados a acudir a la intuición, como lo hace siempre la geometría. Os dais, entonces, un objeto en la | intuición; pero ¿de qué especie es ésta? ¿es una intuición pura *a priori*, o una empírica? Si fuera esto último, entonces nunca podría resultar de ella una proposición de validez universal, y aun menos una proposición apodíctica; pues la experiencia nunca puede suministrar algo así. Por consiguiente, debeis dar *a priori* vuestro objeto en la intuición, y fundar en él vuestra proposición sintética. Pero si no residiera en vosotros una facultad de intuir *a priori*; si esta condición subjetiva según la forma no fuera, a la vez la condición universal *a priori*, sólo bajo la cual es posible el objeto mismo de esta intuición (externa); si el objeto (el triángulo) fuese algo en

<A47> [B65] <A48>

sí mismo, sin referencia a vuestro sujeto, ¿cómo podríais decir que lo que yace necesariamente en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo, debía también convenir necesariamente al triángulo en sí mismo? pues no podríais añadir a vuestros conceptos (de tres líneas) nada nuevo (la figura), que // debiera encontrarse necesariamente en el objeto; [B66]
ya que éste está dado antes de vuestro conocimiento y no mediante él. Por consiguiente, si el espacio (y así también el tiempo) no fuera una mera forma de vuestra intuición, la que contiene condiciones *a priori*, sólo bajo las cuales las cosas pueden ser, para vosotros, objetos externos, los que sin estas condiciones subjetivas, en sí, no son nada, no podríais establecer *a priori*, sintéticamente, nada acerca de objetos externos. Por consiguiente, es indudablemente cierto, y no meramente posible ni | probable, que <A49>
espacio y tiempo, como las condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), son condiciones meramente subjetivas de toda nuestra intuición, en relación con la cual,[238] por eso, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas en sí de esta manera; de los cuales [fenómenos], también por eso, se puede decir mucho *a priori* por lo que respecta a la forma de ellos, pero nunca [se puede decir] ni lo más mínimo de la cosa en sí misma que pudiera servir de fundamento de esos fenómenos.

II. Para confirmación de esta teoría de la idealidad del sentido externo y del interno, y por tanto, de todos los objetos de los sentidos, como meros fenómenos, puede servir muy bien la observación [esta]: que todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuados, por tanto, el sentimiento de placer y displacer, y la voluntad, que no son conocimientos) no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); // [de la] mudanza de lugares (movimiento);[239] y [B67]
leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices).[240] Pero con ello no es dado qué es lo que está presente en el lugar, ni qué es lo que actúa en las cosas mismas,[241] fuera de la mudanza de lugar. Ahora bien, mediante meras relaciones no se conoce una cosa en sí; por tanto, hay

que juzgar que, puesto que por el sentido externo no nos son dadas nada más que meras representaciones relacionales, éste sólo puede contener, en su representación, la relación de un objeto con el sujeto, y no lo interior, que pertenece al objeto en sí. Así ocurre también con la intuición interna. No solamente que en ella la materia propiamente dicha, con la que ocupamos nuestra mente, consiste en las representaciones de los *sentidos externos*; sino que el tiempo en el que ponemos esas representaciones, el cual precede a la conciencia misma de ellas en la experiencia, y [le] sirve de fundamento, como condición formal de la manera como las ponemos en la mente, contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad, y de aquello que es simultáneamente con la sucesión ([relaciones] de lo permanente). Ahora bien, aquello que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo cualquiera, es la intuición; y si ella no contiene nada más que relaciones, [es] la forma de la intuición, la cual, como no representa nada, salvo en la medida en que algo es puesto en la mente, no puede ser otra cosa que la manera como la mente es afectada por su propia actividad, a saber, por este // poner las representaciones de [B68] ella,[242] y por tanto, por sí misma; es decir, [no puede ser otra cosa que] un sentido interno, según su forma. Todo lo que es representado por medio de un sentido es, en esa medida, siempre fenómeno; y por consiguiente, o bien no debería ser admitido en modo alguno un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de él puede[243] ser representado por él sólo como fenómeno, y no como él juzgaría acerca de sí mismo, si su intuición fuese mera espontaneidad, es decir, [intuición] intelectual. En esto, toda la dificultad consiste sólo en cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo interiormente; pero esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del Yo; y si sólo por ella fuera dado, *espontáneamente*, todo lo múltiple en el sujeto, entonces la intuición interna sería intelectual. En el ser humano esta conciencia requiere percepción interna de lo múltiple que es previamente dado en el sujeto; y la

manera como esto [múltiple] es dado en la mente sin espontaneidad, debe llamarse, en virtud de esta diferencia, sensibilidad. Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad][244] debe afectarla a ella,[245] y sólo de esa manera [esa facultad] puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, que reside previamente en la mente, determina, en la representación // del [B69] tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella[246] se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es.

III. Si digo: en el espacio y en el tiempo, la intuición, tanto la de objetos externos, como también la auto-intuición de la mente, los representa a cada uno [de estos objetos] tal como [él][247] afecta nuestros sentidos, es decir, como *aparece*, eso no quiere decir que esos objetos sean una mera *apariencia ilusoria*. Pues en el fenómeno, los objetos, e incluso las maneras de ser que les atribuimos, son considerados siempre como algo efectivamente dado; sólo que en la medida en que esa manera de ser depende solamente de la especie de intuición del sujeto en la relación que con él tiene el objeto dado, ese objeto, como *fenómeno*, se diferencia de él mismo como objeto *en sí*. Por eso, no digo que los cuerpos meramente *parezcan* estar fuera de mí, o que mi alma sólo *parezca* estar dada en la conciencia de mí mismo, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo, de acuerdo con la cual (como condición de la existencia de ellos)[248] los pongo a ambos,[249] reside en mi especie de intuición, y no en esos objetos en sí. Sería culpa mía si, de aquello que yo debía contar entre los fenómenos, hiciera una mera apariencia ilusoria.* // Pero [B70]

* Los predicados del fenómeno pueden ser atribuidos al objeto mismo en relación con nuestro sentido, p. ej. // a la rosa [se le puede atribuir] el color rojo, o el aroma; pero la apariencia ilusoria nunca puede [B70] ser atribuida, como predicado, al objeto, precisamente porque ella atribuye al objeto *en sí* lo que le corresponde a éste solamente en relación con los sentidos, o en general, [en relación] con el sujeto; p. ej. las dos asas que inicialmente se atribuyeron a Saturno. Lo que no se encuentra jamás en el objeto

esto no ocurre según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles; más bien, si se atribuye *realidad objetiva* a aquellas formas de representación, no se puede evitar que, por ello, todo se transforme en mera *apariencia ilusoria*. Pues si se considera al espacio y al tiempo como maneras de ser que, según su posibilidad, deben encontrarse en cosas en sí,[251] y se reflexiona sobre los absurdos en los que uno entonces se enreda –pues dos cosas infinitas (que no deben ser ni substancias ni algo efectivamente inherente a las substancias, y que sin embargo deben ser algo // existente y hasta la condición necesaria de la existencia de todas las cosas)[252] quedan, aunque se supriman todas las cosas existentes–[253] entonces no se le puede tomar a mal al bueno de *Berkeley* que haya degradado los cuerpos a mera apariencia ilusoria; y hasta nuestra propia existencia, que de esa manera se haría dependiente de la realidad, subsistente por sí, de una no-cosa como el tiempo, debería transformarse, con éste, en pura apariencia ilusoria; un absurdo del que hasta ahora nadie se ha hecho culpable. [B71]

IV. En la teología natural, en la que se piensa un objeto que no solamente no puede ser, para nosotros, objeto de la intuición, sino que no puede ser de ninguna manera, para él mismo, objeto de la intuición sensible, se ha tomado cuidadosamente la precaución de excluir, de toda su intuición (que tal debe ser todo su conocimiento, y no *pensar*, el cual siempre demuestra limitaciones), las condiciones del tiempo y del espacio. Pero ¿con qué derecho se puede hacer esto, si antes se ha hecho, de ambos, formas de las cosas en sí mismas, y aun tales, que, como condiciones *a priori* de la existencia de las cosas, permanecen, aunque

---

en sí mismo, pero sí se encuentra siempre en la relación de él con el sujeto, y es inseparable de la representación del primero,[250] es fenómeno; y así, los predicados del espacio y del tiempo se atribuyen legítimamente a los objetos de los sentidos, como tales, y en esto no hay ninguna apariencia ilusoria. Por el contrario, si le atribuyo a la rosa *en sí* el rojo, a Saturno las asas, o a todos los objetos externos *en sí* la extensión, sin considerar una determinada relación de esos objetos con el sujeto, y sin limitar a ésta mi juicio, sólo entonces surge la apariencia ilusoria.

se hayan suprimido las cosas mismas? Pues como condiciones de toda existencia en general, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no se quiere hacer de ellos[254] formas objetivas // de todas las cosas, no [B72] queda otro recurso que hacerlos formas subjetivas de nuestra manera de intuición, tanto externa como interna, que se llama sensible porque *no es originaria*, es decir, [no es] tal, que por ella sea dada la existencia misma del objeto de la intuición (y esta [manera de intución],[255] por lo que podemos entender, sólo puede corresponderle al Ente originario), sino que depende de la existencia del objeto, y por tanto, es posible sólo gracias a que la capacidad representativa del sujeto es afectada por aquél.

Tampoco es necesario que limitemos nuestra manera de intuición en el espacio y en el tiempo a la sensibilidad del ser humano; puede ser que todo ente pensante finito deba concordar necesariamente en esto con el ser humano (aunque esto no podemos establecerlo); pero no por esta validez universal [esa manera de intuición] deja de ser sensibilidad, precisamente porque es derivada (*intuitus derivativus*) y no originaria (*intuitus originarius*) y por tanto no es intuición intelectual, la cual, por las razones que acabamos de aducir, sólo parece corresponderle al Ente originario, pero nunca a un ente [que es] dependiente, tanto según su existencia, como según su intuición (la cual determina la existencia de él con respecto a los objetos dados);[256] aunque esta última observación a nuestra teoría estética debe ser contada solamente como explicación, pero no como fundamento de demostración.

// *Conclusión de la estética trascendental* [B73]

Aquí tenemos una de las piezas necesarias para la solución del problema general de la filosofía trascendental: *¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?*, a saber, intuiciones puras *a priori*, espacio y tiempo, en las cuales, si queremos ir, en un juicio *a priori*, más allá del concepto

dado, encontramos aquello que no puede ser descubierto *a priori* en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde, y puede ser enlazado sintéticamente con aquél; los cuales juicios, empero, por ese motivo, nunca pueden llegar más allá de los objetos de los sentidos, y sólo pueden tener validez para objetos de la experiencia posible.

| // Parte segunda de la doctrina trascendental de los elementos[257] <A50>[B74]

LA LÓGICA TRASCENDENTAL

Introducción
Idea de una lógica trascendental

I. *De la lógica en general*

Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente, de las cuales la primera es [la de] recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos); por la primera, un objeto nos es *dado*; por la segunda, éste es *pensado* en relación con aquella representación ([considerada] como mera determinación de la mente). Intuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento. Ambos son, o bien puros, o bien empíricos. *Empíricos* cuando una sensación (que presupone la presencia efectiva del objeto) está allí contenida; *puros*, cuando a la representación no se le mezcla ninguna sensación. Se puede llamar a esta última la materia del conocimiento sensible. Por eso, la // intuición pura [B75] contiene solamente la forma en la cual algo | es intuido, y el concepto <A51> puro contiene solamente la forma del pensar un objeto en general. Únicamente las intuiciones puras o los conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos, sólo *a posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestra mente para recibir representaciones en la medida en que de alguna manera es afectada, entonces, en cambio, la facultad de producir ella misma representaciones,

o la *espontaneidad* del conocimiento,[258] es el *entendimiento*. Es propio de nuestra naturaleza el que la *intuición* nunca puede ser sino *sensible*, es decir, sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. Por el contrario, la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible es el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso, es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos).[259] Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el // conocimiento. Pero no por ello [B76]
es lícito mezclar sus contribuciones,[260] sino que hay gran motivo | para <A52>
separar cuidadosamente [estas facultades] una de la otra, y para diferenciarlas. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica.

A su vez, la lógica puede ser emprendida con un doble propósito, ya como lógica del uso universal del entendimiento, ya como lógica del uso particular de él. La primera contiene las reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las cuales no hay uso alguno del entendimiento, y se dirige, por tanto, a éste, sin tomar en cuenta la diversidad de los objetos a los cuales él puede estar dirigido. La lógica del uso particular del entendimiento contiene las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos. Aquélla puede denominarse lógica elemental; ésta, en cambio, [puede denominarse] el *organon* de esta o de aquella ciencia. La última se pone al comienzo, muchas veces, en las escuelas, como propedéutica de las ciencias, aunque según la marcha de la razón humana es lo más tardío, a lo cual la razón llega sólo cuando la ciencia ya está acabada

desde hace tiempo y sólo necesita el último retoque para su corrección y perfección. Pues uno debe conocer los objetos ya en un grado bastante alto, si // pretende dictar la regla según la cual se puede producir una [B77] ciencia de ellos.

La lógica general, por su parte, es ya lógica pura, ya lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción | de todas las condiciones empíricas <A53> bajo las cuales se ejerce nuestro entendimiento; p. ej. [hacemos abstracción] del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder del hábito, de la inclinación, etc.; por tanto, también, de las fuentes de los prejuicios, y en general, de todas las causas de las cuales pudieran surgir, para nosotros, ciertos conocimientos, o a las cuales pudieran serles imputados; [hacemos abstracción de ellas] porque sólo atañen al entendimiento bajo ciertas circunstancias de la aplicación de él, y para conocerlas a éstas, se necesita experiencia. Por tanto, una *lógica general*, pero *pura*, se ocupa de meros principios *a priori*, y es un *canon del entendimiento* y de la razón, pero solamente en lo que respecta a lo formal del uso de ellos, sea cual fuere el contenido (empírico o trascendental). Pero una *lógica general* se llama *aplicada* cuando se dirige a las reglas del uso del entendimiento bajo las condiciones subjetivas empíricas que la psicología nos enseña. Tiene, por tanto, principios empíricos, aunque ella es general en la medida en que se refiere al uso del entendimiento sin distinción de objetos. Por eso, tampoco es ni un canon del entendimiento en general, ni un *organon* de // ciencias particulares, sino [B78] simplemente un catártico del entendimiento común.[261]

Por tanto, en la lógica general la parte que debe constituir una doctrina pura de la razón se debe separar completamente de aquella [parte] que constituye la lógica aplicada (aunque | siempre general). Sólo la primera <A54> es, propiamente, ciencia, aunque breve y árida, y tal como lo exige la exposición escolástica de una doctrina elemental del entendimiento.[262] En ésta, los lógicos deben tener a la vista siempre dos reglas.

1) Como lógica general, ella hace abstracción de todo contenido del conocimiento intelectual, y de la diversidad de sus objetos, y sólo se ocupa de la mera forma del pensar.

2) Como lógica pura, no tiene principios empíricos, y por tanto no toma nada (como a veces se ha creído) de la psicología, la cual, por tanto, no tiene influjo alguno sobre el canon del entendimiento. Es una doctrina demostrada, y todo en ella debe ser cierto enteramente *a priori*.

Lo que llamo lógica aplicada (contra la significación ordinaria de esta palabra, según la cual ella ha de contener ciertos ejercicios para los cuales la lógica pura da la regla) es una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario *in concreto*, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto // que pueden impedir o favorecer este uso, las [B79] cuales todas sólo empíricamente son dadas. Trata de la atención, de lo que la obstaculiza y de las consecuencias de ella; del origen del error; del estado de duda, de escrúpulo, de convicción, etc.; y la lógica general y pura se comporta con respecto a ella como la moral pura | (que contiene sola- <A55> mente las leyes morales necesarias de una voluntad libre en general)[263] [se comporta] con respecto a la doctrina de la virtud en sentido propio, que considera esas leyes bajo los obstáculos de los sentimientos, de las inclinaciones y pasiones a las que en mayor o menor medida los humanos están sometidos; la cual nunca puede redundar en una ciencia verdadera y demostrada, porque ella, tal como aquella lógica aplicada, necesita principios empíricos y psicológicos.

II. *De la lógica trascendental*

La lógica general, como lo hemos indicado, hace abstracción de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia de él al objeto, y considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos unos con otros, es decir, la forma del pensar en general. Ahora bien, [así]

como hay tanto intuiciones puras como empíricas (como lo expone la estética trascendental), así también podría encontrarse una diferencia entre un pensar de objetos [que fuese] puro, y un pensar empírico // de los objetos. [B80] En ese caso habría una lógica en la que no se haría abstracción de todo contenido del conocimiento; pues aquella que contuviese meramente las reglas del pensar puro de un objeto excluiría todos aquellos conocimientos cuyo contenido fuera empírico. Se referiría también al origen de nuestros conocimientos de objetos, | en la medida en que él no pueda ser atribuido <A56> a los objetos; mientras que por el contrario la lógica general no se ocupa de ese origen del conocimiento, sino que considera a las representaciones –ya estén en nosotros mismos, *a priori*, desde el comienzo, o ya sean dadas empíricamente–[264] sólo según las leyes según las cuales el entendimiento las emplea las unas en relación con las otras, cuando piensa; y por tanto, sólo trata de la forma intelectual que se les puede dar a las representaciones, cualquiera sea el origen de ellas.

Y aquí hago una observación que extiende su influencia sobre todas las consideraciones que siguen, y que se debe tener bien a la vista, a saber: que no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo)[265] ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* o sólo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*).[266] Por eso, ni el espacio es una representación trascendental, // ni tampoco [lo es] ninguna determinación geométrica de él [B81] *a priori*, sino que solamente se puede llamar trascendental el conocimiento de que estas representaciones no son de origen empírico, y la posibilidad [por la cual se explica] cómo, sin embargo, pueden[267] referirse *a priori* a objetos de la experiencia. Asimismo sería también trascendental el uso del espacio respecto de objetos en general; pero si está limitado solamente a objetos de los sentidos, se llama [uso] empírico. La | diferencia de lo trascendental y lo empírico pertenece, por <A57>

consiguiente, sólo a la crítica de los conocimientos, y no concierne a la relación de ellos con su objeto.

Por consiguiente, en la expectativa de que pueda quizá haber conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino meramente como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero no de origen empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento puro de la razón,[268] por el cual pensamos los objetos enteramente *a priori*. Una ciencia tal, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, debería llamarse *lógica trascendental*, porque se ocupa meramente en las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos,[269] // y no, como [B82]
la lógica general, tanto a los conocimientos racionales empíricos, como a los puros, sin diferencia.

III. *De la división de la lógica general en analítica y dialéctica*

La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner en aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en una miserable *dialexe*,[270] o bien tenían que reconocer su ignorancia, | y por tanto, la vanidad de toda su arte, es ésta: <A58>
¿Qué es la verdad? La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.

Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es, en sí, absurda, y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja –además de la vergüenza de quien la plantea–[271] de que

induce a quien descuidadamente la escucha, a dar respuestas absurdas, y a dar el irrisorio espectáculo de que uno // (como decían los antiguos) [B83] ordeña el chivo, y el otro sostiene debajo un colador.

Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, ese objeto debe distinguirse, por ello, de otros; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que quizá pudiera valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto), y | la verdad concierne precisamente a ese con- <A59> tenido, es enteramente imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que por consiguiente no es posible dar una característica suficiente, y a la vez universal, de la verdad. Puesto que más arriba al contenido de un conocimiento lo hemos llamado ya la materia de él, se deberá decir: no se puede pedir ninguna característica universal de la verdad de un conocimiento, según la materia, porque ello es contradictorio en sí mismo.

Pero en lo que concierne al conocimiento según la mera forma (dejando de lado todo contenido) está igualmente claro que una lógica, en la medida en que expone las reglas universales y // necesarias del enten- [B84] dimiento, debe presentar en esas mismas reglas criterios de la verdad. Pues lo que las contradice a éstas es falso, porque el entendimiento se opone allí a sus reglas universales del pensar, y por tanto, [se opone] a sí mismo. Pero estos criterios conciernen sólo a la forma de la verdad, es decir, del pensar en general, y en esa medida son muy acertados, pero no suficientes. Pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforme a la forma lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto. Por tanto, el criterio de verdad meramente lógico, a saber, la concordancia de un conocimiento

con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, por cierto, la *conditio sine qua non*, y por tanto, la condición negativa de toda | verdad; pero la lógica no puede ir más allá; y el error que no atañe a la forma, sino al contenido, no puede descubrirlo la lógica con ninguna piedra de toque. <A60>

Ahora bien, la lógica general descompone todo el negocio formal del entendimiento y de la razón en sus elementos, y los presenta a éstos como principios de toda evaluación lógica de nuestro conocimiento. Por eso, esta parte de la lógica puede llamarse analítica, y es, precisamente por eso, la piedra de toque, al menos, negativa, de la verdad; porque con respecto a estas reglas se debe examinar y apreciar previamente todo conocimiento, en lo que respecta a su forma, aun antes de investigarlo en lo que respecta a su contenido para saber // si contienen[272] verdad posi- [B85] tiva en lo que se refiere al objeto. Pero como la mera forma del conocimiento, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, no es suficiente, ni con mucho, para establecer por ello la verdad material (objetiva) del conocimiento,[273] nadie puede aventurarse a juzgar acerca de objetos sólo con la lógica, y a afirmar cualquier cosa, sin haber recabado previamente, fuera de la lógica, información fundamentada sobre ellos, para sólo después intentar, según leyes lógicas, la utilización y la conexión de ella[274] en un todo coherente consigo mismo; o mejor aún, para examinarla,[275] simplemente, según esas leyes. Sin embargo hay algo tan seductor en la posesión de esa aparente arte de darles a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, aunque uno esté muy vacío y pobre, por lo que respecta al contenido de ellos, | que aquella lógica general, que es un <A61> mero *canon* para la evaluación, ha sido usada como si fuera un *organon* para la efectiva producción de afirmaciones objetivas, o al menos para [producir] la ilusión de afirmaciones objetivas; y por tanto, en verdad, con eso se ha hecho abuso de ella. Ahora bien, la lógica general, como presunto *organon*, se llama *dialéctica*.

Por muy diferente que sea la significación con la cual los antiguos empleaban esta denominación de una ciencia o arte, se puede comprobar con seguridad, por el uso efectivo que ellos hacían [de ella],[276] que ella no era, entre ellos, // ninguna otra cosa que la *lógica de la apariencia ilusoria.* [B86] Un arte sofística de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica en general prescribe, y empleando la tópica de ella para disimular toda ficción vacía.[277] Ahora bien, se puede observar, como una advertencia segura y útil, que la lógica general, *considerada como organon*, es siempre una lógica de la apariencia ilusoria, es decir, es siempre dialéctica. Pues no nos enseña nada acerca del contenido del conocimiento, sino únicamente las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales, por lo demás, son enteramente indiferentes en lo que respecta a los objetos; y por eso el atrevimiento de servirse de ella como de un instrumento (*organon*), para (al menos como pretensión)[278] ensanchar y ampliar uno sus conocimientos, no puede conducir a nada más que a la charlatanería de afirmar con | alguna apariencia ilusoria –o también, de rebatir a capricho–[279] todo lo que uno quiera. <A62>

Una enseñanza tal no concuerda, de manera alguna, con la dignidad de la filosofía. Por eso, al contar entre lo que corresponde a la lógica esta denominación de dialéctica, se ha preferido [entenderla] como una *crítica de la apariencia ilusoria dialéctica*; y como tal quisiéramos nosotros que se la entienda aquí.

// IV. *De la división de la lógica trascendental*[280] *en analítica y dialéctica trascendentales* [B87]

En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (tal como antes, en la estética trascendental, la sensibilidad) y destacamos, de nuestro conocimiento, sólo aquella parte del pensar que tiene su origen únicamente

en el entendimiento. El uso de este conocimiento puro, empero, se basa en esta condición de él:[281] que nos sean dados objetos en la intuición, a los cuales aquél pueda ser aplicado.[282] Pues sin intuición todo nuestro conocimiento carece de objetos, y entonces queda enteramente vacío. La parte de la lógica trascendental, por tanto, que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento,[283] y los principios sin los cuales no puede, en general, ser pensado objeto alguno, es la analítica trascendental, y [es] a la vez una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo | contenido, es <A63>
decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad. Pero como es muy atractivo y seductor el servirse de estos conocimientos puros del entendimiento, y de estos principios puros, [por sí] solos, y aun más allá de los límites de la experiencia –que es, sin embargo, la única que nos puede suministrar la materia (objetos) // a la que pueden ser aplicados [B88]
aquellos conceptos puros del entendimiento–[284] el entendimiento, por eso, corre peligro de hacer, mediante sofisterías vacías, un uso material de los principios meramente formales del entendimento puro, juzgando indistintamente acerca de objetos que no nos son dados, y que quizá no puedan sernos dados de ninguna manera. Por consiguiente, puesto que ella[285] debería ser propiamente sólo un canon para la evaluación del uso empírico, se hace un uso indebido de ella cuando se la hace valer como el *organon* de un uso universal e ilimitado, y con el solo entendimiento puro se osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente acerca de objetos en general. Por tanto, el uso del entendimiento puro sería, en ese caso, dialéctico. La segunda parte de la lógica trascendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica, y se llama dialéctica trascendental, no [porque se la entienda] como un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia ilusoria (un arte muy usual, lamentablemente, en muchas prestidigitaciones metafísicas), sino [porque se la entiende] como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para

poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las | presunciones infundadas de ella,[286] y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento[287] y de ensanchamiento (que ella pretende alcanzar mediante meros principios trascendentales)[288] a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismos sofísticos. <A64>

// División primera de la lógica trascendental [B89]
La analítica trascendental

Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento.[289] Lo que importa aquí son los siguientes puntos: *1)* Que los conceptos sean puros, y no conceptos empíricos. *2)* Que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento. *3)* Que sean conceptos elementales, y que se distingan bien de los deducidos, o de los compuestos de ellos. *4)* Que la tabla de ellos sea completa, y que ellos llenen enteramente todo el campo del entendimiento puro. Ahora bien, esta integridad de una ciencia no puede ser supuesta de manera confiable sobre la base de una apreciación aproximativa de un agregado producido sólo mediante ensayos; por eso, ella es posible sólo por medio de una *idea de la totalidad* del conocimiento intelectual *a priori*[290] y mediante la división, determinada a partir de allí,[291] de los conceptos que lo constituyen;[292] por tanto, es posible sólo por medio de | su *interconexión en un sistema*. El <A65> entendimiento puro no sólo se separa completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Es, por consiguiente, una unidad subsistente por sí misma, que se basta a sí misma, // y que no se puede [B90] aumentar mediante ningún añadido que provenga de fuera. Por eso, el conjunto de sus conocimientos constituirá un sistema que ha de ser abarcado y determinado bajo una idea; [sistema] cuya integridad y articulación puede suministrar a la vez una piedra de toque de la legitimidad y autenticidad de todas las piezas de conocimiento que se incluyan [en ese conjunto]. Pero toda esta parte de la lógica trascendental consiste en dos *libros*, de los cuales el uno contiene los *conceptos* del entendimiento puro, y el otro, los *principios* de él.

Libro primero de la analítica trascendental
La analítica de los conceptos

Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de ellos, ni el procedimiento habitual en las investigaciones filosóficas, de descomponer y llevar a distinción, según su contenido, los conceptos que se ofrecen; sino la *descomposición*, menos intentada todavía, *de la facultad misma del entendimiento* para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* | buscándolos <A66> nosotros en el solo entendimiento, lugar de nacimiento de ellos, y analizando el uso puro de éste en general; pues éste es el negocio propio de una // filosofía trascendental; lo demás es el tratamiento lógico de los [B91] conceptos en la filosofía en general. Por consiguiente, perseguiremos los conceptos puros hasta sus primeros embriones y primordios en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia, se desarrollan y, liberados de las condiciones empíricas inherentes a ellos, son expuestos en su pureza por el mismo entendimiento.

Capítulo primero de la analítica de los conceptos
Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

Cuando se pone en acción una facultad cognoscitiva, se destacan, según las diversas ocasiones, diferentes conceptos que dan a conocer esa facultad y que se pueden reunir en una lista más o menos detallada, según la observación de ellos se haya llevado a cabo durante un tiempo más [o menos] largo, o con mayor [o menor] perspicacia. Nunca se puede determinar con seguridad, según este procedimiento, por así decir, mecánico, dónde estará completa esta investigación. Además, los | conceptos que así <A67> se encuentran sólo cuando hay ocasión, son descubiertos sin ningún orden

ni // unidad sistemática, sino que finalmente se los agrupa sólo según sus semejanzas y se los dispone, según la cantidad del contenido de ellos, desde los simples hasta los más compuestos, en series que no tienen nada de sistemáticas, aunque sean establecidas, en cierta manera, metódicamente. [B92]

La filosofía trascendental tiene la ventaja, pero también la obligación, de buscar sus conceptos según un principio; porque ellos surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta, y por eso deben estar concatenados unos con otros según un concepto o idea. Pero tal concatenación suministra una regla según la cual a cada concepto puro del entendimiento le puede ser determinado, *a priori*, su lugar, y a todos ellos juntos les puede ser determinada *a priori* su integridad, todo lo cual, de no ser así, dependería del capricho o del azar.

Sección primera del hilo conductor trascendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

Del uso lógico del entendimiento en general

Más arriba se definió al entendimiento de manera meramente negativa: como una facultad no sensible de conocimiento. Ahora bien, independientemente de la sensibilidad no podemos ser partícipes de | intuición alguna. Por tanto, el entendimiento no es facultad de intuición. Pero fuera de <A68> la // intuición no hay ninguna otra manera de conocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, [o] al menos, del humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, por consiguiente,[293] en funciones. Entiendo por función la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común. Por tanto, los conceptos se fundan en la espontaneidad del pensar, así como las intuiciones sensibles [se fundan] en la receptividad de las impresiones. [B93]

Ahora bien, el entendimiento no puede hacer de estos conceptos ningún otro uso que juzgar mediante ellos. Como ninguna representación se refiere directamente al objeto, salvo sólo la intuición, un concepto nunca es referido inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste (sea intuición, o sea ella misma ya concepto). Por consiguiente, el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de éste. En cada juicio hay un concepto que vale por muchos, y bajo este muchos comprende también una representación dada, la cual, última, es referida entonces inmediatamente al objeto. Así, p. ej., en el juicio *todos los cuerpos son divisibles*,[294] el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos diversos; entre éstos, empero, es referido aquí especialmente al concepto de cuerpo, | y éste, empero, a ciertos fenómenos[295] <A69>
que se nos presentan. Por consiguiente, // esos objetos son representados [B94]
de manera mediata por el concepto de la divisibilidad. Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, pues en ellos, para el conocimiento del objeto, se emplea, en lugar de una representación inmediata, una más elevada que comprende bajo sí a aquélla y otras muchas; y en virtud de eso, muchos conocimientos posibles son recogidos en uno. Pero todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios, de manera que el *entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad de juzgar*. Pues él, según lo precedente, es una facultad de pensar. Pensar es el conocimiento por conceptos. Los conceptos, empero, como predicados de juicios posibles, se refieren a alguna representación de un objeto todavía indeterminado. Así, el concepto de cuerpo significa algo, p. ej. metal, que puede ser conocido por medio de aquel concepto. Por consiguiente, él es concepto solamente porque bajo él están contenidas otras representaciones, por medio de las cuales él puede referirse a objetos. Por consiguiente, es el predicado de un juicio posible, p. ej. todo metal es un cuerpo. Todas las funciones del entendimiento pueden, por consiguiente, ser halladas, si se puede exponer de manera completa las

funciones de la unidad en los juicios. Que esto se puede muy bien poner en obra, lo mostrará la sección siguiente.

| // Sección segunda del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento <A70>[B95]

§9.[296] *DE LA FUNCIÓN LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN LOS JUICIOS*

Si hacemos abstracción, en general, de todo contenido de un juicio, y sólo atendemos, en él, a la mera forma intelectual, encontramos que la función del pensar, en él, puede ponerse bajo cuatro rúbricas, cada una de las cuales contiene bajo sí tres momentos. Puede representárselos convenientemente en la siguiente tabla.

1
Cantidad de los juicios
Universales
Particulares
Singulares

2	3
Cualidad	*Relación*
Afirmativos	Categóricos
Negativos	Hipotéticos
Infinitos	Disyuntivos

4
Modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

// Puesto que esta división, en algunos puntos, aunque no [en puntos] [B96]
esenciales, parece apartarse de la técnica usual de los lógicos, | no serán <A71>
innecesarias las siguientes precauciones contra la interpretación errónea que se pudiera temer.

funciones de la unidad en los juicios. Que esto se puede muy bien poner en obra, lo mostrará la sección siguiente.

| // Sección segunda del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento <A70>[B95]

§9.[296] *DE LA FUNCIÓN LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN LOS JUICIOS*

Si hacemos abstracción, en general, de todo contenido de un juicio, y sólo atendemos, en él, a la mera forma intelectual, encontramos que la función del pensar, en él, puede ponerse bajo cuatro rúbricas, cada una de las cuales contiene bajo sí tres momentos. Puede representárselos convenientemente en la siguiente tabla.

1
Cantidad de los juicios
Universales
Particulares
Singulares

2
Cualidad
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3
Relación
Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

4
Modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

// Puesto que esta división, en algunos puntos, aunque no [en puntos] esenciales, parece apartarse de la técnica usual de los lógicos, | no serán innecesarias las siguientes precauciones contra la interpretación errónea que se pudiera temer. [B96] <A71>

1ª Los lógicos dicen, con razón, que en el uso de los juicios en silogismos se puede tratar a los juicios singulares como juicios universales. Pues precisamente porque no tienen extensión, el predicado de ellos no puede referirse solamente a alguna [parte] de lo que está contenido bajo el concepto del sujeto, y ser excluido, empero, de alguna otra [parte]. Por consiguiente, [el predicado] vale para aquel concepto sin excepción, tal como si éste fuera un concepto de validez común, que tuviese una extensión, y el predicado valiese para toda la significación de ésta. Si comparamos, en cambio, un juicio singular con uno de validez común, meramente como conocimiento, según la cantidad, entonces se comporta,[297] con respecto a éste, como la unidad con respecto a la infinitud, y por tanto es, en sí mismo, esencialmente diferente de él. Por consiguiente, si evalúo un juicio singular (*judicium singulare*) no sólo por lo que respecta a su validez interna, sino también, como conocimiento en general, por lo que respecta a la cantidad que tiene, en comparación con otros conocimientos, es ciertamente diferente de los juicios de validez común (*judicia communia*), y merece un lugar especial en una tabla completa de los momentos del pensar en general (aunque ciertamente no en la lógica, que se limita solamente al // uso de los juicios entre sí). [B97]

2ª De la misma manera deben distinguirse también, en una lógica trascendental, los *juicios infinitos* de los *afirmativos*, | aunque en la lógica general <A72> se cuenten, con razón, en el número de aquéllos y no constituyan un miembro particular de la división. Pues ésta[298] hace abstracción de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y sólo atiende a si éste es atribuido al sujeto, o es opuesto a él. Aquélla, empero, considera al juicio también según el valor o contenido de esa afirmación lógica [efectuada] por medio de un predicado meramente negativo, y [considera] qué ganancia aporta ella con respecto al conjunto del conocimiento. Si yo hubiera dicho del alma que ella no es mortal, así, mediante un juicio negativo, habría impedido, al menos, un error. Ahora bien, mediante la proposición: el alma es no-mortal,[299] he afirmado efectivamente, según la forma lógica,

poniendo al alma en la extensión ilimitada de los entes que no mueren. Pero como lo mortal contiene una parte de la extensión total de los entes posibles, y lo que no muere [contiene] la otra [parte], entonces con mi proposición no se ha dicho otra cosa sino que el alma es una [cosa] entre la multitud infinita de las cosas que quedan, si elimino todo lo mortal. Pero con ello la esfera infinita de todo lo posible sólo ha sido limitada en la medida en que se ha separado de ella lo mortal,// y se ha puesto al alma en [B98]
la extensión restante de su espacio.[300] Pero aun con esta exclusión, ese espacio sigue siendo infinito, y se pueden sustraer de él todavía muchas más partes, sin que por ello el concepto del | alma crezca en lo más mínimo y <A73>
sea determinado afirmativamente. Por consiguiente, estos juicios, infinitos en lo que concierne a la extensión lógica, son efectivamente sólo limitativos en lo que concierne al contenido del conocimiento en general, y en esa medida no deben ser omitidos en la tabla trascendental de todos los momentos del pensar en los juicios, porque la función del entendimiento aquí ejercida quizá pueda ser importante en el campo del conocimiento puro *a priori* de él.

3ª Todas las relaciones del pensar en los juicios son *a)* la del predicado con el sujeto; *b)* la del fundamento con la consecuencia; *c)* la de los miembros reunidos de la división, los unos con los otros (en un conocimiento dividido).[301] En la primera especie de juicios se consideran en su relación recíproca sólo dos conceptos; en la segunda, dos juicios; en la tercera, varios juicios. La proposición hipotética: si existe una justicia perfecta, el malvado contumaz será castigado, contiene propiamente la relación de dos proposiciones: Existe una justicia perfecta, y el malvado contumaz es castigado. Queda aquí sin decidir si acaso ambas proposiciones son en sí verdaderas. Lo pensado en este juicio es sólo la consecuencia.[302] Finalmente, el juicio disyuntivo// contiene una relación de dos o más pro- [B99]
posiciones entre sí, pero no [relación] de secuencia, sino de oposición lógica, en la medida en que la esfera de una de ellas excluye la de la otra,

aunque sin embargo, a la vez, [relación] de comunidad, en la medida en que ellas juntas llenan la esfera del conocimiento propiamente tal; por tanto, una | relación de las partes de la esfera de un conocimiento, en la <A74> cual la esfera de cada una de las partes es complementaria de la esfera de la otra, con respecto al conjunto completo del conocimiento dividido; p. ej. el mundo existe por ciego azar, o por necesidad interna, o por una causa externa. Cada una de estas proposiciones ocupa, en general, una parte de la esfera del conocimiento posible acerca de la existencia de un mundo; y todas juntas, la esfera entera. Quitar de una de estas esferas el conocimiento, equivale a ponerlo en una de las restantes; y por el contrario, ponerlo en una esfera, significa quitarlo de las restantes. Por tanto, en un juicio disyuntivo hay cierta comunidad de los conocimientos, que consiste en que se excluyen mutuamente, pero por eso, sin embargo, *en su totalidad* determinan el conocimiento verdadero, al constituir, todos juntos, el contenido entero de un único conocimiento dado. Y sólo esto es lo que considero necesario observar aquí en razón de lo que sigue.

4ª La modalidad de los juicios es una función muy especial de ellos, que posee el carácter distintivo de // que no contribuye en nada al conte- [B100] nido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general. Juicios *problemáticos* son aquellos en los que se toma el afirmar o el negar como meramente *posible* (arbitrario). *Asertóricos* [son los juicios] en los que [el afirmar o negar] es considerado como *efectivamente real* (verdadero). | *Apodícticos* <A75> [son aquellos] en los que se lo considera como *necesario*.* Así, los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (*antecedens* y *consequens*),[303] e igualmente [los juicios] en cuya acción recíproca consiste el

* Tal como si el pensar, en el primer caso, fuese una función del *entendimiento*, en el segundo, [una función] de la *facultad de juzgar*, y en el tercero, de la *razón*. Una observación que sólo en lo que sigue encontrará su explicación.

disyuntivo,[304] (miembros de la división) son, todos ellos, sólo problemáticos. En el ejemplo anterior, la proposición: existe una justicia perfecta, no se enuncia asertóricamente, sino que es pensada sólo como un juicio arbitrario, que es posible que alguien suponga; y sólo la consecuencia es asertórica.[305] Por eso, esos juicios pueden incluso ser manifiestamente falsos, y sin embargo, tomados problemáticamente, pueden ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así, el juicio: *el mundo existe por ciego azar*, tiene, en el juicio disyuntivo, un significado sólo problemático, a saber, que alguien suponga, aunque sea por // un momento, esta proposición, [B101]
y sirve, empero (como la indicación del camino erróneo, en el número de todos los que uno puede tomar) para encontrar la [proposición] verdadera. La proposición problemática es, por tanto, aquella que expresa la posibilidad solamente lógica (que no es objetiva), es decir, [expresa] una libre elección de prestarle validez a una proposición tal, [o expresa] una admisión meramente arbitraria de ella en el entendimiento. La [proposición] asertórica habla de efectiva realidad lógica, o verdad; tal como, por ejemplo, en un silogismo hipotético | el *antecedens* en la <A76>
premisa mayor se presenta problemáticamente, y en la premisa menor asertóricamente; y muestra[306] que la proposición está ya enlazada con el entendimiento según las leyes de éste.[307] La proposición apodíctica piensa a la asertórica [como] determinada por esas leyes mismas del entendimiento, y por eso, [la piensa como proposición] que afirma *a priori*, y de esa manera expresa la necesidad lógica. Ahora bien, puesto que aquí todo se incorpora gradualmente al entendimiento, de manera que uno juzga primero algo problemáticamente, en seguida lo toma, asertóricamente, por verdadero, y finalmente lo afirma como algo inseparablemente enlazado con el entendimiento, es decir, como [algo] necesario, apodícticamente, entonces estas tres funciones de la modalidad se pueden denominar también otros tantos momentos del pensar en general.

// Sección tercera del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento [B102]

§10.[308] *De los conceptos puros del entendimiento o categorías*

La lógica general, como ya varias veces se ha dicho, hace abstracción de todo contenido del conocimiento, y espera que de otra parte, cualquiera que sea, le sean dadas representaciones, para transformarlas primeramente en conceptos, lo que ocurre analíticamente. Por el contrario, la lógica trascendental tiene *a priori* ante sí un múltiple de la sensibilidad, que la estética trascendental | le ofrece, para darles a los conceptos puros del entendimiento una materia, sin la cual ella[309] no tendría ningún contenido, y por tanto sería enteramente vacía. Ahora bien, espacio y tiempo contienen un múltiple de la intuición pura *a priori*, pero pertenecen, sin embargo, a las condiciones de la receptividad de nuestra mente, sólo bajo las cuales ella puede recibir representaciones de objetos, las cuales, por tanto, deben afectar siempre también al concepto de ella.[310] Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que este múltiple sea primeramente, y de cierta manera, recorrido, acogido y enlazado, para hacer de él un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis. <A77>

// Entiendo por *síntesis*, en la significación más general, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento. Una síntesis tal es *pura*, si el múltiple no es dado empíricamente, sino *a priori* (como el [que se encuentra] en el espacio y en el tiempo). Antes de todo análisis de nuestras representaciones, éstas deben ser previamente dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo que respecta a su contenido*. Pero la síntesis de un múltiple (ya sea dado empíricamente, o *a priori*) produce ante todo un conocimiento que puede, por cierto, ser todavía tosco y confuso al comienzo, y que por tanto requiere el análisis; sólo que la síntesis es aquello que propiamente [B103]

recolecta los elementos para los conocimientos, y los reúne en cierto | contenido; por eso, ella es lo primero a lo que tenemos que prestar atención, si pretendemos juzgar acerca del origen primero de nuestro conocimiento. <A78>

La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable, del alma,[311] sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez. Pero llevar esa síntesis *a conceptos* es una función que compete al entendimiento, y mediante la cual él nos proporciona, sólo entonces, el conocimiento en la significación propia [de este término].

// La *síntesis pura, representada en general*, da el concepto puro del entendimiento. Entiendo por tal síntesis aquella que descansa en un fundamento de la unidad sintética *a priori*; así, nuestro contar (esto se nota especialmente en los números mayores) es una *síntesis según conceptos*, porque ocurre según un fundamento común de unidad (p. ej. la decena). Bajo este concepto se torna necesaria, por tanto, la unidad en la síntesis de lo múltiple. [B104]

Analíticamente son llevadas diversas representaciones *bajo* un concepto (un asunto del que trata la lógica general). Pero llevar *a* conceptos, no las representaciones, sino la *síntesis pura* de las representaciones, [es algo que] enseña la lógica trasc. Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo *múltiple* de la | intuición pura; la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan *unidad* a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y se basan en el entendimiento. <A79>

La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también // unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que,[312] expresada de manera universal, se [B105]

llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo.

De esta manera surgen precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas había en la tabla precedente, en todos los juicios posibles; pues el entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones, y su facultad queda con ellas enteramente mensurada. Siguiendo a Aristóteles, llamaremos *categorías* a estos conceptos, | pues nuestro pro- <A80>
pósito es, en su origen, idéntico al de él, aunque en la realización se aleja mucho de éste.

// *Tabla de las categorías* [B106]

1
De la cantidad:
Unidad
Pluralidad
Totalidad.

2
De la cualidad:
Realidad
Negación
Limitación.

3
De la relación:
de *inherencia* y subsistencia (*substantia et accidens*)
de *causalidad* y dependencia (causa y efecto)
de *comunidad* (acción recíproca entre el agente y el paciente).

4
De la modalidad:
Posibilidad – imposibilidad
Existencia – no-existencia
Necesidad – contingencia.

Ésta es, pues, la lista de todos los conceptos originariamente[313] puros de la
síntesis, [conceptos] que el entendimiento contiene en sí *a priori*, y sólo en
virtud de los cuales[314] él es un entendimiento puro; pues sólo por ellos él
puede entender algo en lo múltiple de la intuición, es decir, puede pensar
un objeto de ella. Esta división se ha generado sistemáticamente a partir de un
principio común, a saber, [a partir] de la | facultad de juzgar (la que es pre- <A81>
cisamente lo mismo que la facultad de pensar), y no ha surgido de manera
rapsódica, a partir de una búsqueda de conceptos puros emprendida al aca-
so, [conceptos] de cuya enumeración completa // nunca se puede estar segu- [B107]
ro, puesto que se la infiere sólo por inducción, sin pensar que de esta última
manera nunca se llega a entender por qué residen en el entendimiento puro
precisamente estos conceptos, y no otros. Fue un intento digno de un hom-
bre de agudo ingenio el [intento] de *Aristóteles*, de buscar esos conceptos
fundamentales. Pero como no poseía ningún principio, los fue recogiendo
a medida que topaba con ellos, y encontró primero diez de ellos, que llamó
categorías (predicamentos). A continuación creyó haber encontrado otros
cinco, que agregó con el nombre de postpredicamentos. Pero su tabla siguió
siendo defectuosa. Además, se encuentran entre ellos también algunos *modi*
de la sensibilidad pura (*quando, ubi, situs*, así como *prius, simul*) y también
uno empírico (*motus*), que no pertenecen a este registro básico del entendi-
miento; o también se cuentan los conceptos derivados (*actio, passio*) entre
los conceptos primitivos, y algunos de estos últimos faltan enteramente.

A propósito de estos últimos [conceptos] hay que observar todavía:
que las categorías, como verdaderos *conceptos primitivos* del entendimien-
to puro, tienen sus *conceptos derivados*, igualmente puros, que no pueden
ser omitidos de manera alguna en un sistema completo de la filosofía tras-
cendental; | pero en un ensayo meramente crítico puedo contentarme con <A82>
la mera mención de ellos.

// Permítaseme que a estos conceptos del entendimiento, puros, pero [B108]
derivados, los llame los *predicables* del entendimiento puro (en oposición

a los predicamentos). Si se tienen los conceptos originarios y primitivos, es fácil añadir los derivados y subalternos, y trazar íntegramente el árbol genealógico del entendimiento puro. Puesto que aquí no me ocupo de la integridad del sistema, sino solamente de la [integridad] de los principios [necesarios] para un sistema, dejo esta complementación para otro trabajo. Pero se puede realizar bastante bien este propósito si se echa mano de los manuales de ontología, y, p. ej., a la categoría de causalidad se le subordinan los predicables de la fuerza, de la acción, de la pasión; a la de comunidad, los de presencia,[315] de resistencia; a los predicamentos de la modalidad, los [predicables] del surgir, del perecer, de la alteración, etc. Las categorías, enlazadas con los *modis* de la sensibilidad pura, o también [enlazadas] unas con otras, dan una gran cantidad de conceptos *a priori* derivados; tomar nota de ellos, y, en la medida de lo posible, enumerarlos de manera completa, sería una empresa útil y no desagradable; pero prescindible aquí.

Intencionalmente me dispenso, en este tratado, de [dar] las definiciones de estas categorías, aunque pudiera estar en posesión de ellas. En lo que sigue descompondré estos conceptos | hasta el grado que sea <A83> suficiente por lo que respecta a la doctrina del método que estoy elaborando. // En un sistema de la razón pura ellas[316] se me podrían exigir [B109] con justicia; pero aquí sólo distraerían la mirada del punto principal de la investigación, al suscitar dudas y ataques que, sin menoscabo de la intención esencial, muy bien se pueden posponer para otro trabajo. Sin embargo, ya a partir de lo poco que he expuesto sobre este asunto, resulta claro que un diccionario completo, con todas las definiciones exigibles para ello, no sólo sería posible, sino también fácil de hacer. Los compartimentos están ya; sólo es necesario llenarlos; y una tópica sistemática, como la presente, no permite que se yerre fácilmente el lugar en el que pertenece, propiamente, cada concepto, y hace notar a la vez con facilidad cuál [lugar] está aún vacío.

§11[317]

Acerca de esta tabla de las categorías pueden hacerse observaciones interesantes, que pudieran quizá tener consecuencias importantes respecto de la forma científica de todos los conocimientos racionales. Pues, que esta tabla, en la parte teórica de la filosofía, es extraordinariamente útil y aun indispensable para trazar de manera completa *el plan de la totalidad de una ciencia* en la medida en que ella se basa en conceptos *a priori*, y para *dividirla* matemáticamente *según principios determinados*, [es algo que] resulta claro por sí mismo, ya sólo a partir de que la mencionada tabla contiene de manera completa todos los conceptos elementales del entendimiento, e incluso la forma de un sistema // de ellos en el entendimiento humano, y en [B110]
consecuencia indica todos los *momentos* de una proyectada[318] ciencia especulativa, e incluso el *orden* de ellos, de lo cual he dado una muestra también en otra parte.* He aquí ahora algunas de esas observaciones.

La primera es: que esta tabla, que contiene cuatro clases de conceptos del entendimiento, se puede dividir, en primer lugar, en dos secciones, de las cuales la primera se dirige a objetos de la intuición (tanto de la pura, como de la empírica), y la segunda, a la existencia de estos objetos (ya sea unos en relación con otros, o [en relación] con el entendimiento).

La primera clase la llamaría yo la de las categorías *matemáticas*, y la segunda, la de las *dinámicas*. Como se ve, la primera clase no tiene correlatos, que se encuentran solamente en la segunda clase. Esta diferencia debe tener un fundamento en la naturaleza del entendimiento.

2da. observ. Que en todos los casos hay un mismo número de categorías en cada clase, a saber, tres; lo que igualmente incita a la reflexión, ya que toda división *a priori* por conceptos debe ser, por lo general, una dicotomía. Y a esto se agrega todavía que la tercera categoría, en todos los casos, surge del enlace de la segunda de su clase con la primera.

* Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.

// Así, la *totalidad* (totalidad)[319] no es sino la pluralidad considerada [B111]
como unidad; la *limitación* no es sino realidad enlazada con negación; la comunidad[320] es la *causalidad* de una substancia en la determinación de la otra de manera recíproca;[321] finalmente la *necesidad* no es sino la existencia que está dada por la posibilidad misma. Pero no se piense que por ello la tercera categoría es un concepto meramente derivado, y no un concepto primitivo del entendimiento puro. Pues el enlace de los conceptos primero y segundo, para producir el tercero, requiere un acto particular del entendimiento, que no es idéntico al ejercido con el primero y el segundo. Así, el concepto de un *número* (que pertenece a la categoría de la totalidad) no es siempre posible cuando están los conceptos de multitud y de unidad (p. ej. en la representación de lo infinito); ni [tampoco], a partir de que yo enlace el concepto de una *causa* y el de una *substancia*, ya se puede entender inmediatamente el *influjo*, es decir, cómo es que una substancia puede llegar a ser causa de algo en otra substancia. De ahí resulta que para ello es preciso un acto particular del entendimiento; y así con los restantes [conceptos].

3ra. observ. En [el caso de] una única categoría, a saber, la de *comunidad*, que se encuentra bajo el título tercero, // no es tan obvia como en [B112]
las demás la concordancia con la forma de un juicio discursivo, que le corresponde a él[322] en la tabla de las funciones lógicas.

Para estar seguros de esta concordancia se debe notar: que en todos los juicios disyuntivos, la esfera (la multitud de todo aquello que está contenido bajo él)[323] es representada como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados), y puesto que uno [de esos conceptos] no puede estar contenido bajo el otro, se los piensa como *coordinados* los unos con los otros, y no [como] *subordinados*, de manera que se determinan unos a otros, no *unilateralmente*, como en una *serie*, sino *recíprocamente*, como en un *agregado* (si un miembro de la división es puesto, quedan excluidos todos los demás, y viceversa).

Ahora bien, una conexión semejante es pensada en un *todo* de *cosas*,[324] en el cual una [de ellas] no está, como efecto, *subordinada* a la otra, como causa de su existencia, sino que a la vez, y de manera recíproca, está *coordinada* como causa en lo que se refiere a la determinación de las otras (p. ej. en un cuerpo cuyas partes se atraen recíprocamente unas a otras, y se ofrecen también resistencia); lo cual es una especie de conexión muy diferente de la que se encuentra en la mera relación de la causa con el efecto (del fundamento con la consecuencia), en la cual la consecuencia no determina recíprocamente, a su vez, al fundamento, y por eso (como el Creador del mundo, con el mundo) no constituye un todo con éste. El mismo procedimiento del entendimiento, cuando éste se representa la esfera de un // concepto dividido, lo observa él también cuando piensa una cosa [B113] como divisible;[325] y así como los miembros de la división en el primero se excluyen unos a otros y sin embargo están enlazados en una esfera, así se representa él como enlazadas en un todo[326] las partes de la última como tales, cuya existencia (como substancias) le corresponde a cada una también con exclusión de las demás.

§12

Pero en la filosofía trascendental de los antiguos se encuentra además un capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento que aunque no se cuenten entre las categorías, sin embargo, según ellos, deben ser tenidos por conceptos *a priori* de objetos, en cuyo caso, empero, aumentarían el número de las categorías, lo que no puede ser. Estos [conceptos puros] están expuestos en la proposición, tan famosa entre los escolásticos: *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Ahora bien, aunque el uso de este principio resultó muy pobre en lo que respecta a las consecuencias (que sólo produjeron proposiciones tautológicas), de manera que en los últimos tiempos se suele darle un lugar en la metafísica casi sólo por su prestigio venerable,

sin embargo, un pensamiento que se ha conservado tanto tiempo, por muy vacío que parezca ser, merece siempre una investigación de su origen, y justifica la sospecha de que [quizá] tenga su fundamento en alguna regla del entendimiento; [fundamento] que, como ocurre a menudo, quizá sólo haya sido interpretado falsamente. Estos predicados presuntamente trascendentales // de las *cosas* no son nada más que requisitos y criterios lógicos [B114]
de todo *conocimiento* de las *cosas* en general, y ponen por fundamento de él las categorías de la cantidad, a saber, las de *unidad, pluralidad* y *totalidad*; sólo que ellos,[327] a éstas, que propiamente deberían ser tomadas de manera material, como pertenecientes a la posibilidad de las cosas mismas, las usaron, en verdad, sólo en una significación formal, como pertenecientes a la exigencia lógica con respecto a todo conocimiento, y sin embargo, descuidadamente, transformaron esos criterios del pensar en propiedades de las cosas en sí mismas. Pues en todo conocimiento de un objeto hay *unidad* del concepto, que se puede llamar *unidad cualitativa*, en la medida en que por ella se entienda solamente la unidad de la abarcadura de lo múltiple de los conocimientos, como por ejemplo la unidad de tema en un drama, en un discurso, en una fábula. En segundo lugar, [hay] *verdad* con respecto a las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas [se siguen] de un concepto dado, tantas más señas de la realidad objetiva de él. A esto se lo podría llamar la *pluralidad cualitativa* de las notas características que pertenecen a un concepto como a un fundamento común (no [notas] que son pensadas en él como cantidad). Finalmente, en tercer lugar, [hay] *perfección*, que consiste en que inversamente esa pluralidad conduce todo de nuevo a la unidad del concepto, y concuerda enteramente con éste, y con ningún otro, lo que se puede llamar la *integridad cualitativa* (totalidad). De lo cual resulta // que esos criterios lógicos de la posibilidad del conocimiento en [B115]
general, a las tres categorías de la cantidad, en las cuales la unidad en la generación del *quantum* debe ser tomada de manera íntegramente homogénea, las transforman aquí, sólo con el propósito de conectar en una conciencia,

también, conocimientos que son *heterogéneos*, mediante la cualidad de un conocimiento como principio.[328] Así, el criterio de la posibilidad de un concepto (no del objeto de ellos)[329] es la definición, en la cual la *unidad* del concepto, la *verdad* de todo lo que inmediatamente puede ser deducido de él, y finalmente la *integridad* de lo que de él se ha extraído, constituyen lo que se puede exigir para la producción del concepto completo; o bien, también, el *criterio de una hipótesis* es la comprensibilidad del *fundamento de explicación* supuesto, o la *unidad* de él (sin hipótesis auxiliar); la *verdad* (concordancia entre ellas y con la experiencia) de las consecuencias que se deduzcan de él,[330] y finalmente la *integridad* del fundamento de explicación con respecto a ellas, las que no han de remitir a nada más, ni a nada menos, que lo que ha sido supuesto en la hipótesis, y vuelven a suministrar analíticamente, *a posteriori*, lo que había sido pensado sintéticamente *a priori*, y concuerdan con ello. Por consiguiente, mediante los conceptos de unidad, verdad y perfección no se completa la tabla trascendental de las categorías, como si fuera incompleta; sino que solamente, al dejar de lado enteramente la relación de esos conceptos con objetos,// el procedimiento [B116] con ellos[331] es sometido a reglas lógicas universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo.[332]

| Capítulo segundo de la analítica trascendental <A84>

De la deducción de los conceptos puros del entendimiento

Sección primera

§13.[333] *DE LOS PRINCIPIOS DE UNA DEDUCCIÓN TRASC. EN GENERAL*

Los juristas, cuando hablan de derechos y de pretensiones, distinguen, en un proceso jurídico, la cuestión acerca de lo que es de Derecho (*quid juris*) de la [cuestión] que se refiere al hecho (*quid facti*); y exigiendo

prueba de ambas, llaman a la primera [prueba], que tiene que mostrar el derecho o también la pretensión legítima, la *deducción*. Nos servimos de una multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a asignarles un sentido y una significación imaginaria,[334] porque siempre tenemos a mano la experiencia, // para demostrar la realidad objetiva de ellos. Pero hay también [B117] conceptos usurpados, como los de *suerte*, *destino*, que circulan con casi universal indulgencia, pero que a veces son interpelados con la pregunta *quid juris*, y entonces cae uno en no pequeña perplejidad con respecto a la deducción de ellos, al no poder aducir ningún | fundamento preciso, <A85> ni a partir de la experiencia, ni [a partir] de la razón, que torne nítido el derecho al uso de ellos.[335]

Pero entre los varios conceptos que forman el tejido muy entremezclado del conocimiento humano hay algunos que están determinados también para el uso puro *a priori* (enteramente independiente de toda experiencia), y esta competencia de ellos[336] requiere siempre una deducción; porque para [establecer] la legitimidad de tal uso no son suficientes las pruebas [tomadas] de la experiencia, pero sin embargo uno debe saber cómo es que esos conceptos pueden referirse a objetos no tomados de experiencia alguna. Por eso, llamo a la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos,[337] la *deducción trascendental* de ellos, y la distingo de la deducción *empírica*, que muestra la manera como un concepto ha sido adquirido por experiencia y por reflexión sobre ésta, y que por tanto no concierne a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha originado la posesión.

// Ahora tenemos ya dos clases de conceptos de especie enteramen- [B118] te diferente, que concuerdan empero entre sí en que ambas se refieren enteramente *a priori* a objetos; a saber, los conceptos del espacio y del tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías, como conceptos del entendimiento. Pretender intentar una deducción empírica de ellos

sería un trabajo enteramente inútil; porque lo distintivo de su naturaleza
reside precisamente en | que se refieren a sus objetos sin haber tomado de <A86>
la experiencia nada para la representación de ellos. Por consiguiente, si
es necesaria una deducción de ellos, ella deberá ser siempre [una deduc-
ción] trascendental.

Sin embargo, de estos conceptos, como de todo conocimiento, se puede
buscar en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, al menos las
causas ocasionales de su generación; en cuyo caso las impresiones de los
sentidos dan la primera ocasión para abrir respecto de ellos toda la poten-
cia cognoscitiva y producir la experiencia, la cual contiene dos elementos
muy heterogéneos, a saber, una *materia* para el conocimiento, [materia]
procedente de los sentidos, y una cierta *forma* de ordenarlo, procedente de
la fuente interna del puro intuir y del puro pensar; los cuales, sólo con oca-
sión de las primeras, se ponen en funcionamiento y producen conceptos.[338]
Tal rastreo de los primeros esfuerzos de nuestra facultad cognoscitiva para
ascender, de percepciones singulares, a // conceptos universales, tiene [B119]
sin duda su gran utilidad, y hay que agradecer al célebre *Locke* que haya
abierto, el primero, el camino para ello. Pero con ello nunca se obtiene una
deducción de los conceptos puros *a priori*, porque ella no se alcanza, de
ninguna manera, por este camino; pues en lo que respecta al uso futuro
de ellos, que tiene que ser enteramente independiente de la experiencia,
deben mostrar un certificado de nacimiento muy diferente de [aquel que
certifica] su procedencia de la experiencia. A esta derivación | fisiológi- <A87>
ca [así] intentada, que no puede llamarse propiamente deducción, porque
concierne a una *quaestionem facti*, la llamaré, por eso, la explicación de la
posesión de un conocimiento puro. Es claro, por tanto, que de éstos[339] sólo
puede haber una deducción trascendental, y nunca una empírica; y que
esta última, con respecto a los conceptos puros *a priori*, no consiste sino en
vanas tentativas en las que sólo puede ocuparse quien no haya comprendi-
do la naturaleza enteramente peculiar de estos conocimientos.

Ahora bien, aunque se admita la única manera de una posible deducción del conocimiento puro *a priori*, a saber, la [que se efectúa] por la vía trascendental, de ello no resulta, sin embargo, que ella[340] sea inevitablemente necesaria. Más arriba hemos perseguido los conceptos de espacio y de tiempo, mediante una deducción trascendental, hasta sus fuentes, y hemos // explicado y determinado su validez objetiva *a priori*.[341] Sin embargo, la geometría sigue su marcha segura por puros conocimientos *a priori*, sin tener que pedirle a la filosofía una carta credencial acerca del origen puro y legítimo de su concepto fundamental de espacio. Pero el uso del concepto, en esta ciencia, sólo se dirige al mundo sensible externo, de la intuición del cual el espacio es la forma pura, en la cual,[342] entonces, tiene su evidencia inmediata todo conocimiento geométrico, porque se funda en la intuición *a priori*, y [en la cual] los objetos son dados *a priori* (en lo que respecta a | la forma) por el conocimiento mismo, en la intuición. Por el contrario, con los *conceptos puros del entendimiento* comienza la ineludible necesidad de buscar la deducción trascendental, no sólo de ellos mismos, sino también del espacio; porque, puesto que ellos hablan[343] de objetos, no mediante predicados de la intuición y de la sensibilidad, sino [mediante predicados] del pensar puro *a priori*, se refieren universalmente a objetos sin [atender a] ninguna de las condiciones de la sensibilidad; y no estando fundados en la experiencia, tampoco pueden mostrar objeto alguno en la intuición *a priori*, en el cual hayan fundado su síntesis antes de toda experiencia;[344] y por eso, no solamente despiertan sospechas acerca de la validez objetiva y los límites de su uso, sino también tornan ambiguo aquel *concepto de espacio*, porque se inclinan // a usarlo más allá de las condiciones de la intuición sensible, por lo cual también fue necesaria, más arriba, una deducción trascendental de él. Así, pues, el lector tiene que estar convencido de la ineludible necesidad de tal deducción trascendental, antes de haber dado aun un solo paso en el terreno de la razón pura; pues de otro modo procede a ciegas,

[B120] <A88> [B121]

y después de haber andado errante por varios lugares, debe volver a la ignorancia de la cual había partido. Pero también debe entender distintamente de antemano la inevitable dificultad, para no quejarse de la oscuridad, allí donde la cosa misma está envuelta en espesos velos, y para no desanimarse demasiado pronto | por [la tarea de] despejar obstáculos; <A89> porque se trata, o bien de abandonar por completo todas las pretensiones de cogniciones de la razón pura, el terreno más preciado,[345] a saber, [el que está] más allá de los límites de toda experiencia posible, o bien de llevar a su perfecta realización esta investigación crítica.

Más arriba, al referirnos a los conceptos de espacio y de tiempo, hemos podido hacer comprensible fácilmente cómo es que éstos, como conocimientos *a priori*, sin embargo deben referirse necesariamente a objetos; y [cómo] hacían posible un conocimiento sintético de ellos, independiente de toda experiencia. Pues como sólo por medio de tales formas puras de la sensibilidad un objeto puede aparecérsenos, es decir, puede ser objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo son intuiciones puras, que contienen *a priori* la // condición de la posibilidad de los objetos como [B122] fenómenos, y la síntesis en ellos tiene validez objetiva.

Por el contrario, las categorías del entendimiento no nos presentan las condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición; por consiguiente, pueden, por cierto, aparecérsenos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento, y [sin que] éste, por tanto, contenga *a priori* las condiciones de ellos. Por eso se presenta aquí una dificultad que no encontramos en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo *condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*, es decir, [han de] suministrar condiciones de la posibilidad de todo conocimiento | de los objetos; pues sin las funciones del entendimiento pueden, <A90> por cierto, ser dados fenómenos en la intuición. Tomo p. ej. el concepto de causa, que significa una especie particular de síntesis, en la cual a continuación de algo *A* es puesto algo enteramente diferente *B*, según una

regla.[346] No está claro *a priori* por qué los fenómenos habían de contener algo semejante (pues no se puede aducir experiencias como prueba, porque la validez objetiva de este concepto debe poder ser expuesta *a priori*) y por eso es dudoso *a priori* si un concepto tal no será quizá enteramente vacío y [si acaso] no encontrará en ninguna parte, entre los fenómenos, un objeto. Pues el que los objetos de la intuición sensible // deban ser [B123] conformes a las condiciones formales de la sensibilidad que residen *a priori* en la mente resulta claro porque de otro modo no serían objetos para nosotros; pero que además deban ser conformes también a las condiciones que requiere el entendimiento para la unidad[347] sintética del pensar, eso no es una inferencia tan fácil de entender. Pues los fenómenos bien podrían estar, acaso, constituidos de tal manera, que el entendimiento no los encontrara conformes a las condiciones de su unidad, y [de tal manera] que todo estuviera en tal confusión, que p. ej. en la serie de los fenómenos no se ofreciese nada que suministrase una regla de la síntesis, y que correspondiese, por tanto, al concepto de causa y efecto, de manera que este concepto sería, entonces, enteramente vacío, nulo y sin significado. No por ello los fenómenos dejarían de | ofrecer objetos a <A91> nuestra intuición, pues la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensar.

Si uno pensara librarse de las fatigas de esta investigación diciendo que la experiencia ofrece incesantemente ejemplos de esa regularidad de los fenómenos, que dan suficiente ocasión para abstraer de ellos el concepto de causa, y para acreditar a la vez, con ello, la validez objetiva de tal concepto, no notaría que de esa manera no puede, en modo alguno, surgir el concepto de causa; sino que él, o bien debe estar fundado enteramente *a priori* en el entendimiento, o bien debe // ser abandonado [B124] por completo, como una mera ilusión. Pues ese concepto exige absolutamente que algo *A* sea de tal naturaleza, que otro algo *B* le siga *necesariamente* y *según una regla absolutamente universal*. Los fenómenos suministran,

desde luego, casos, a partir de los cuales es posible una regla según la cual algo acontece habitualmente, pero nunca [dicen] que el resultado sea *necesario*; por eso, la síntesis de la causa y el efecto posee una dignidad que no se puede expresar empíricamente, a saber, que un efecto no solamente se añade a la causa, sino que es puesto *por medio de* ella, y resulta *de* ella. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, que por inducción no pueden recibir más que una | universalidad comparativa, es decir, una aplicabilidad <A92> [muy] extendida. Pero el uso de los conceptos puros del entendimiento se alteraría por completo, si se pretendiera tratarlos sólo como productos empíricos.

§14.[348] *TRÁNSITO A LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS*

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética[349] y sus objetos pueden coincidir, [pueden] referirse necesariamente unos a otros,[350] y [pueden], por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta // hace posible al objeto. Si es lo primero, entonces esta referencia [B125] es sólo empírica, y la representación nunca es posible *a priori*. Y éste es el caso con el fenómeno[351] con respecto a lo que, en ellos, pertenece a la sensación. Pero si es lo segundo, como la representación en sí misma (pues no se trata aquí de la causalidad de ella[352] por medio de la voluntad) no produce su objeto *en lo que respecta a la existencia*, la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer* algo *como un objeto*. Hay, empero, dos condiciones, sólo bajo las cuales es posible el conocimiento de un objeto: en primer lugar la *intuición*, por medio de la cual él[353] es dado, pero sólo como fenómeno; en segundo lugar el *concepto*, por el cual | es pensado <A93> un objeto que corresponde a esa intuición. Pero por lo que antecede es

claro que la primera condición, a saber, aquella sólo bajo la cual los ob-
jetos pueden ser intuidos, reside,[354] en lo que respecta a la forma, *a priori*
en la mente, [y sirve] efectivamente de fundamento de los objetos. Con
esta condición formal de la sensibilidad concuerdan necesariamente, por
tanto, todos los fenómenos, porque sólo mediante ella pueden aparecer,
es decir, pueden ser empíricamente intuidos y dados. Ahora se plantea
la cuestión de si no precederán *a priori* también conceptos,[355] como con-
diciones sólo bajo las cuales algo es, aunque no intuido, sin embargo
pensado, en general, como objeto;[356] pues entonces todo // conocimiento [B126]
empírico de los objetos es necesariamente conforme a tales conceptos,
porque sin presuponerlos a ellos nada es posible como *objeto de la expe-
riencia*. Ahora bien, toda experiencia contiene, además de la intuición de
los sentidos, por la cual algo es dado, también un *concepto* de un objeto
que es dado en la intuición, o aparece; según esto, conceptos de objetos
en general sirven, como condiciones *a priori*, de fundamento de todo co-
nocimiento de experiencia; en consecuencia, la validez objetiva de las
categorías, como conceptos *a priori*, se basará en que sólo por medio de
ellas es posible la experiencia (por lo que toca a la forma del pensar).
Pues entonces ellas se refieren necesariamente y *a priori* a objetos de la
experiencia, porque sólo por medio de ellas puede, en general, ser pen-
sado cualquier objeto de la experiencia.

| La deducción trasc. de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un <A94>
principio al cual tiene que dirigirse toda la investigación, a saber, éste:
que ellos deben ser conocidos[357] como condiciones *a priori* de la posi-
bilidad de la experiencia[358] (ya sea de la intuición que se encuentra en
ella, o del pensar). Precisamente por eso son necesarios conceptos que
suministren el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia.
Pero el desarrollo de la experiencia en la cual se los encuentra no es la
deducción de ellos (sino su ilustración), porque en él[359] sólo serían con-
tingentes. Sin esta // referencia originaria a una experiencia posible en la [B127]

que se presentan todos los objetos del conocimiento, no se podría entender la referencia de ellos[360] a algún objeto.

Mas hay tres fuentes originarias[361] (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y que no pueden ser deducidas, a su vez, de ninguna otra facultad de la mente; a saber: *sentido, imaginación* y *apercepción*. En ellas se fundan *1)* la *sinopsis* de lo múltiple *a priori* por el sentido; *2)* la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación; y finalmente *3)* la *unidad* de esa síntesis por la apercepción originaria. Todas estas facultades tienen, además del uso empírico, también uno trasc., que se refiere solamente a la forma, y que es posible *a priori*. De esto hemos tratado antes, en la primera parte, *con respecto a los sentidos*; | intentaremos ahora comprender a las otras dos [facultades] <A95> según su naturaleza.

Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento

De los fundamentos a priori *de la posibilidad de la experiencia*

Que un concepto haya de ser generado enteramente *a priori*, y haya de referirse a un objeto, aunque no tenga su lugar en el concepto de una experiencia posible, ni consista en elementos de una experiencia posible, es [algo] enteramente contradictorio e imposible. Pues en ese caso no tendría contenido alguno, porque no le correspondería ninguna intuición, ya que las intuiciones en general, por medio de las cuales pueden sernos dados objetos, constituyen el terreno, o el entero objeto, de la experiencia posible. Un concepto *a priori* que no se refiriera a ellas, sería sólo la forma lógica para [construir] un concepto, pero no sería el concepto mismo por el cual algo fuese pensado.

Por tanto, si hay conceptos puros *a priori*, éstos no pueden, por cierto, contener nada empírico; pero sin embargo deben ser puras condiciones

a priori para una experiencia posible, sólo en la cual puede basarse la realidad objetiva de ellos.

Por eso, si se quiere saber cómo son posibles los conceptos puros del entendimiento, se debe investigar cuáles son las | condiciones *a priori* de <A96>
las que depende la posibilidad de la experiencia, que sirven de fundamento de ella aunque se haga abstracción de todo lo empírico de los fenómenos. Un concepto que expresara de manera universal y suficiente esa condición formal y objetiva de la experiencia se llamaría un concepto puro del entendimiento. Una vez que tengo conceptos puros del entendimiento, puedo muy bien concebir objetos que quizá [sean] imposibles, [o] quizá [sean], en sí mismos, posibles, pero no puedan ser dados en ninguna experiencia, pues en la conexión de esos conceptos puede haberse omitido algo que sin embargo forma parte necesariamente de la condición de una experiencia posible (concepto de un espíritu), o quizá conceptos puros del entendimiento sean ensanchados más de lo que la experiencia puede abarcar (concepto de Dios). Pero los *elementos* de todos los conocimientos *a priori*, incluso los de ficciones caprichosas y absurdas, no pueden ser tomados de la experiencia (pues de otro modo no serían conocimientos *a priori*), pero siempre deben contener las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de ella; pues de otro modo no sólo no se pensaría nada por medio de ellos, sino que ellos mismos, sin *data*, tampoco podrían ni siquiera surgir en el pensar.

Ahora bien, estos conceptos que contienen *a priori* el pensamiento puro en toda experiencia, los encontramos en las categorías; y es ya una deducción suficiente de ellas y una justificación de su validez objetiva, | si podemos demostrar que sólo por medio de ellas puede ser pensado <A97>
un objeto. Pero como en tal pensamiento opera algo más que la única facultad del pensar, a saber, el entendimiento, y [como] éste mismo, como facultad cognoscitiva que tiene que referirse a objetos, precisa también una explicación por lo que respecta a la posibilidad de esa referencia, de-

bemos considerar previamente las fuentes subjetivas en las que consisten los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia; [y debemos considerarlas] no atendiendo a la naturaleza empírica de ellas, sino a su naturaleza trascendental.

Si cada representación singular fuera enteramente ajena a las otras, y estuviera, por decirlo así, aislada y separada de ellas, jamás se originaría algo como el conocimiento, el cual es un todo de representaciones comparadas y conectadas. Por consiguiente, si al sentido, porque él contiene, en su intuición, una multiplicidad, le atribuyo una sinopsis, a ésta le corresponde siempre una síntesis, y la *receptividad* puede hacer posibles los conocimientos sólo enlazada con la *espontaneidad*. Ahora bien, ésta es el fundamento de una triple síntesis que se presenta necesariamente en todo conocimiento, a saber: [síntesis] de la *aprehensión* de las representaciones como modificaciones de la mente en la intuición; de la *reproducción* de ellas en la imaginación, y de su *reconocimiento*[362] en el concepto. Éstas conducen a tres fuentes subjetivas de conocimiento que hacen posible al entendimiento mismo y, a través de él, [hacen posible] toda | [la] expe- <A98>
riencia, como producto empírico del entendimiento.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

La deducción de las categorías está ligada a tantas dificultades, y obliga a penetrar tan profundamente en los primeros fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento, que, para evitar la extensión de una teoría completa y sin embargo no omitir nada en una investigación tan necesaria, me pareció aconsejable antes preparar que adoctrinar al lector mediante los cuatro números siguientes; y no presentar sistemáticamente la exposición de estos elementos del entendimiento sino en la tercera sección, que viene después. Por eso, el lector, hasta [llegar] allí, no ha de dejar que lo aparte la oscuridad que es, al comienzo, inevitable en un

camino que todavía no ha sido nunca hollado; [oscuridad] que, según lo espero, se iluminará en la mencionada sección hasta [llegar a] la comprensión completa.

1. *DE LA SÍNTESIS DE LA APREHENSIÓN EN LA INTUICIÓN*

De dondequiera que surjan nuestras representaciones, ya sean producidas por el influjo de cosas externas, o por causas internas; ya se hayan originado *a priori*, o empíricamente, como fenómenos: ellas, | como modificaciones de la mente, pertenecen al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos, en último término, a la condición formal del sentido interno, a saber, al tiempo, en el cual todos ellos deben ser ordenados, conectados, y puestos en relaciones. Ésta es una observación general, que se debe poner por fundamento en todo lo que sigue. <A99>

Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues *en cuanto contenida en un instante*, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que absoluta unidad. Ahora bien, para que de este múltiple resulte unidad de la intuición (como, por ejemplo, en la representación del espacio), es necesario en primer lugar el recorrer la multiplicidad, y luego el reunirlo a él;[363] acción que llamo *síntesis de la aprehensión* porque está dirigida directamente a la intuición, la cual ofrece, por cierto, un múltiple, pero no puede nunca producirlo como tal, y como contenido precisamente *en una representación*, si no concurre a ello una síntesis.

Ahora bien, esta síntesis de la aprehensión debe efectuarse también *a priori*, es decir, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener *a priori* ni las representaciones del espacio, ni [las] del tiempo; pues éstas sólo pueden ser generadas

mediante la | síntesis de lo múltiple que ofrece la sensibilidad en su receptividad originaria. Tenemos, pues, una síntesis pura de la aprehensión. <A100>

2. *De la síntesis de la reproducción en la imaginación*

Es, por cierto, una ley meramente empírica [aquella] según la cual las representaciones que con frecuencia se han sucedido o acompañado, terminan por asociarse unas con otras, y con ello se ponen en una conexión según la cual, aun sin la presencia del objeto, una de esas representaciones produce un tránsito de la mente a la otra, según una regla constante. Pero esta ley de la reproducción presupone que los fenómenos mismos estén efectivamente sometidos a una regla tal, y que en el múltiple de sus representaciones tenga lugar, de conformidad con ciertas reglas, un acompañamiento o una sucesión; pues sin eso, nuestra imaginación empírica nunca recibiría nada para hacer, que fuera adecuado a su facultad, y por consiguiente, permanecería escondida en el interior de la mente, como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquélla; si en el día más largo el campo estuviera | ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquélla; o, también, si la misma cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción. <A101>

Por consiguiente, debe haber algo que haga posible esta reproducción misma de los fenómenos, al ser el fundamento *a priori* de una unidad

sintética necesaria de ellos. Pronto se llega a ello, si se considera que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, que finalmente vienen a parar en determinaciones del sentido interno. Si podemos, pues, mostrar que aun nuestras más puras intuiciones *a priori* no producen conocimiento alguno, salvo en la medida en que contienen un enlace tal de lo múltiple, que haga posible una síntesis integral de la reproducción,[364] entonces esta síntesis de la imaginación está fundada, aun antes de toda experiencia, en principios *a priori*, y se debe suponer una síntesis trascendental pura de ella, que sirve de fundamento de la posibilidad misma de toda experiencia (la cual | presupone <A102>
necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos). Ahora bien, es manifiesto que si trazo, en el pensamiento, una línea, o si me propongo pensar el tiempo que va de un mediodía a otro, o también, si sólo quiero representarme un cierto número, debo primero, necesariamente, asir en el pensamiento, una tras otra, estas múltiples representaciones. Pero si yo dejara que se me fuera del pensamiento la representación precedente (las primeras partes de la línea, las partes previas del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras), y no la reprodujera al pasar a las siguientes, entonces nunca podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos antes mencionados, y ni siquiera [podrían surgir] las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y de tiempo.

La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente enlazada con la síntesis de la reproducción. Y como aquélla constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todos los conocimientos en general (no solamente de los empíricos, sino también de los puros *a priori*), la síntesis reproductiva de la imaginación se cuenta entre las acciones trascendentales de la mente, y en consideración a ella[365] denominaremos a esta facultad también la facultad trascendental de la imaginación.

| 3. *DE LA SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO* <A103>

Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones. Pues sería una representación nueva, en el estado actual, [representación] que no correspondería al acto mediante el cual ha tenido que ser generada poco a poco; y lo múltiple de ella nunca constituiría un todo, porque le faltaría la unidad que sólo la conciencia puede suministrarle. Si, al contar, olvidase que las unidades que tengo ahora a la vista[366] han sido añadidas poco a poco unas a otras por mí, entonces no conocería la generación del conjunto mediante esta adición sucesiva de uno a uno, y por tanto, tampoco conocería el número; pues este concepto consiste solamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis.

La palabra "concepto"[367] podría conducirnos ya por sí misma a esta observación. Pues esta conciencia *una* es lo que unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y luego también reproducido. Esta conciencia puede a menudo ser sólo débil, de manera que la conectamos con la generación de la representación sólo en el efecto, pero no en el acto mismo, es decir, inmediatamente;[368] | pero no obstante esta diferencia, siempre se debe encontrar una conciencia, aunque le falte la claridad eminente; y sin ella son enteramente imposibles los conceptos, y [juntamente] con ellos, el conocimiento de los objetos. <A104>

Y aquí es, entonces, necesario explicar qué se quiere decir con la expresión "un objeto de las representaciones".[369] Más arriba hemos dicho que los fenómenos mismos no son nada más que representaciones sensibles, que en sí deben ser considerados precisamente como tales,[370] y no deben ser considerados como objetos (fuera de la facultad representativa). ¿Qué se entiende, entonces, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento, y que por tanto es diferente de él?

Es fácil comprender que ese objeto debe ser pensado sólo como algo en general $= X$, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese.

Pero encontramos que nuestro pensamiento de la referencia de todo conocimiento a su objeto lleva en sí algo de necesidad, pues éste es considerado como aquello que se opone a que nuestros conocimientos sean determinados al azar, o de manera caprichosa, y antes bien [hace] que estén determinados *a priori* de cierta manera;[371] porque al tener que referirse a un objeto, necesariamente concuerdan entre sí con respecto a éste; | es decir, deben tener aquella unidad en la que consiste el concepto de un objeto. <A105>

Es claro, sin embargo, que, como sólo tratamos con el múltiple de nuestras representaciones, y aquel *X* que les corresponde (el objeto), puesto que tiene que ser algo diferente de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, [entonces] la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones. Entonces decimos: conocemos el objeto cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición. Pero esta [unidad] es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal, que haga necesaria[372] *a priori* la reproducción del múltiple y haga posible un concepto en el cual este [múltiple] se unifique. Así, pensamos un triángulo como objeto, al ser conscientes de la composición de tres líneas rectas según una regla de acuerdo con la cual una intuición tal puede ser representada en cualquier momento. Ahora bien, esta *unidad de la regla* determina todo múltiple, y lo limita a condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto $= X$ que pienso mediante los mencionados predicados de un triángulo.

| Todo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto u obs- <A106>
curo que éste sea; pero éste es, según su forma, siempre algo universal, y que sirve de regla. Así, el concepto de cuerpo, por la unidad de lo múltiple que es pensado mediante él, sirve de regla a nuestro conocimiento de fenómenos externos. Pero puede ser una regla de las intuiciones sólo porque representa la reproducción necesaria de lo múltiple de los fenómenos dados, y por tanto [representa] la unidad sintética en la conciencia de ellos. Así, el concepto de cuerpo, ante una percepción de algo fuera de nosotros, hace necesaria la representación de la extensión, y con ella, la de la impenetrabilidad, la de la figura, etc.

En el fundamento de toda necesidad está siempre una condición trascendental. Por tanto, debe hallarse un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones, y por tanto, también [en la síntesis] de los conceptos de los objetos en general, y por consiguiente también [en la síntesis] de todos los objetos de la experiencia;[373] [fundamento] sin el cual sería imposible pensar algún objeto que correspondiera a nuestras intuiciones; pues éste no es nada más que el *algo* del cual el concepto expresa tal necesidad de la síntesis.

Esta condición originaria y trascendental no es otra que la *apercepción trascendental*. | La conciencia de sí mismo según las determinaciones de <A107>
nuestro estado, en la percepción interior, es meramente empírica, siempre mudable; no puede haber ningún yo[374] estable o permanente en este flujo de fenómenos internos; y habitualmente se la llama *sentido interno*, o *apercepción empírica*. Aquello que tiene que ser representado *necesariamente* como numéricamente idéntico, no puede ser pensado como tal mediante datos empíricos. Debe ser una condición que precede a toda experiencia, y que la hace posible a esta misma, la que pone en vigencia tal presuposición trascendental.[375]

Ahora bien, en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de

la conciencia, [unidad] que precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos. A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la *apercepción trascendental*. Que ella merece ese nombre, es algo que se advierte ya claramente porque aun la más pura unidad objetiva, a saber, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) es posible sólo por referencia de las intuciones a ella. La unidad numérica de esta apercepción sirve, pues, *a priori* de fundamento de todos los conceptos, tal como la multiplicidad del espacio y del tiempo [sirve de fundamento de] todas las intuiciones de la sensibilidad.

| Precisamente esta unidad trascendental de la apercepción hace, de <A108>
todos los fenómenos posibles que pudieran estar juntos en una experiencia, una concatenación de todas esas representaciones, según leyes. Pues esta unidad de la conciencia sería imposible, si la mente, en el conocimiento de lo múltiple, no pudiera hacerse consciente de la identidad de la función por la cual ella[376] lo enlaza sintéticamente en un conocimiento. Por consiguiente, la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo los hacen necesariamente reproducibles, sino también determinan, por ese medio, un objeto para la intuición de ellos, es decir, [determinan] el concepto de algo, en el cual[377] ellos están concatenados necesariamente; pues sería imposible que la mente pudiera pensar, *a priori*, la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones, si no tuviera ante la vista la identidad de la acción suya, que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental, y hace posible, ante todo, su concatenación[378] según reglas *a priori*. Ahora podremos determinar más exactamente nuestros conceptos de un *objeto* en general. Todas las representaciones tienen, como representaciones, su objeto, y pueden ser ellas mismas, a su vez, objetos

de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos | que <A109> pueden sernos dados inmediatamente; y aquello que en ellos se refiere inmediatamente al objeto se llama intuición. Pero estos fenómenos no son cosas en sí mismas, sino que son, ellos mismos, sólo representaciones, que a su vez tienen su objeto, el cual, entonces, ya no puede ser intuido por nosotros, y por eso podría llamarse el objeto no empírico, es decir, [el objeto] trascendental $= X$.

El concepto puro de este objeto trascendental (que efectivamente es siempre idéntico $= X$ en todos nuestros conocimientos) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede suministrar, en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva.[379] Ahora bien, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y no concierne a nada más que a aquella unidad que debe encontrarse en un múltiple del conocimiento, en la medida en que [ese múltiple] tiene referencia a un objeto. Pero esta referencia no es otra cosa que la unidad necesaria de la conciencia, y por tanto también de la síntesis del múltiple [efectuada] por la función común de la mente, de enlazarlo en una representación. Ahora bien, como esta unidad debe ser considerada como necesaria *a priori* (pues de otro modo el conocimiento se quedaría sin objeto), la referencia a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en la | ley trascendental de que todos los <A110> fenómenos, en la medida en que mediante ellos han de sernos dados objetos, deben estar bajo reglas *a priori* de la unidad sintética de ellos, sólo según las cuales es posible la relación de ellos en la intuición empírica, es decir, que ellos deben estar, en la experiencia, sometidos a condiciones de la unidad necesaria de la apercepción, tal como en la mera intuición [deben estar sometidos] a las condiciones formales del espacio y del tiempo; y aun más: que [sólo] mediante aquélla[380] se hace posible, ante todo, cualquier conocimiento.

4. *EXPLICACIÓN PROVISORIA DE LA POSIBILIDAD DE LAS CATEGORÍAS COMO CONOCIMIENTOS* A PRIORI

Hay sólo *una* experiencia, en la cual son representadas todas las percepciones en concatenación integral y conforme a leyes; así como hay sólo un espacio y [un] tiempo, en los cuales tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación del ser o del no ser. Cuando se habla de diversas experiencias, son sólo otras tantas percepciones, en la medida en que ellas pertenecen a una y la misma experiencia universal. Pues precisamente en la unidad integral y sintética de las percepciones consiste la forma de la experiencia, y no es nada más que la unidad sintética de los fenómenos según conceptos.

| Una unidad de la síntesis según conceptos empíricos sería enteramente <A111> contingente; y si éstos no se basaran en un fundamento trascendental de la unidad, sería posible que una muchedumbre de fenómenos llenara nuestra alma, sin que de allí pudiera jamás resultar una experiencia. Pero entonces quedaría suprimida toda referencia del conocimiento a objetos, porque le faltaría [al conocimiento][381] la conexión según leyes universales y necesarias, y por tanto, él sería, por cierto, intuición desprovista de pensamiento, pero nunca conocimiento, y por tanto, para nosotros no sería nada.

Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Ahora bien, yo afirmo: que las *categorías* recién mencionadas[382] no son nada más que las *condiciones del pensar, en una experiencia posible*, así como el *espacio* y el *tiempo* contienen *las condiciones de la intuición* para ella. Por tanto, aquéllas son también conceptos fundamentales para pensar objetos, en general, que correspondan a los fenómenos, y por tanto tienen, *a priori*, validez objetiva; que era lo que propiamente queríamos saber.

Pero la posibilidad, e incluso la necesidad, de estas categorías, se basa en la referencia de toda la sensibilidad, y con ella, también, de todos los

fenómenos posibles, a la apercepción originaria, en la cual todo, necesariamente, debe ser conforme a las condiciones de la integral unidad de la conciencia de sí mismo, es decir, | [todo] debe estar bajo funciones <A112> universales de síntesis, a saber, de la síntesis según conceptos, sólo en la cual la apercepción puede demostrar *a priori* su integral y necesaria identidad. Así, el concepto de una causa no es nada más que una síntesis (de aquello que sigue en una serie temporal, con otros fenómenos), *según conceptos*; y sin tal unidad, que tiene su regla *a priori* y que se impone a los fenómenos, no se hallaría la unidad integral y universal –y por consiguiente, necesaria–[383] de la conciencia en lo múltiple de las percepciones. Pero éstas, entonces, no pertenecerían a experiencia alguna, y por tanto no tendrían objeto, y no serían nada más que un juego ciego de las representaciones, es decir, menos que un sueño.

Todos los intentos de deducir de la experiencia aquellos conceptos puros del entendimiento, y de atribuirles un origen meramente empírico, son, pues, enteramente vanos e inútiles. Nada diré de que, p. ej., el concepto de una causa lleva consigo el rasgo de la necesidad, que ninguna experiencia puede dar, [pues] ella nos enseña, ciertamente, que a un fenómeno habitualmente le sigue algo diferente, pero no, que eso debe seguirle necesariamente; ni que de él, como condición, se pueda inferir *a priori*, y con completa universalidad, la consecuencia. Pero aquella regla empírica de la *asociación*, que hay que suponer en todo, cuando se dice que todo, en la serie sucesiva de los | acontecimientos, está sujeto a reglas de tal <A113> manera, que nunca ocurre nada a lo que no preceda algo a lo cual siempre sigue; esto, pregunto yo, como ley de la naturaleza ¿en qué se basa? ¿y cómo es posible esa asociación misma? El fundamento de la posibilidad de la asociación del múltiple, en la medida en que está en el objeto,[384] se llama la *afinidad* del múltiple. Pregunto, entonces, ¿cómo os explicáis la integral afinidad de los fenómenos (por la cual ellos están sujetos a leyes constantes, y *deben* sujetarse a ellas)?

Ella es muy comprensible según mis principios. Todos los fenómenos posibles pertenecen, como representaciones, a la completa conciencia posible de sí mismo. Pero de ésta, como representación trascendental, es inseparable la identidad numérica, y es cierta *a priori*, porque nada puede llegar al conocimiento, si no es por medio de esta apercepción originaria. Ahora bien, como esa identidad necesariamente debe intervenir en la síntesis de todo múltiple de los fenómenos, en la medida en que ella haya de llegar a ser conocimiento empírico,[385] entonces los fenómenos están sometidos a condiciones *a priori* a las cuales debe ser adecuada de todo en todo la síntesis de ellos ([síntesis] de la aprehensión). Ahora bien, la representación de una condición universal según la cual (y por tanto, de la misma manera)[386] *puede* ser puesto cierto múltiple, se llama una *regla*; y si *debe* ser puesto así, [se llama] una *ley*. Por tanto, todos los fenómenos están en una integral conexión según | leyes necesarias, y por tanto, [están] en una *afinidad trascendental*, de la cual la [afinidad] *empírica* es mera consecuencia. <A114>

Que la naturaleza haya de regirse por nuestro fundamento subjetivo de la apercepción, y que incluso haya de depender de él, en lo que respecta a su conformidad a leyes, [es algo que] ciertamente suena muy paradójico y extraño. Pero si se reflexiona que esta naturaleza no es, en sí, nada más que un conjunto de fenómenos, y por tanto, no es una cosa en sí, sino meramente una muchedumbre de representaciones de la mente, entonces no causará asombro que sólo en la facultad radical de todo nuestro conocimiento, a saber, en la apercepción trascendental, se la vea en aquella unidad sólo gracias a la cual ella puede llamarse objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza;[387] ni que precisamente por eso podamos conocer *a priori*, es decir, como necesaria, esa unidad, a lo que quizá deberíamos renunciar,[388] si ella fuera dada *en sí*, independientemente de las primeras fuentes de nuestro pensar. Pues entonces yo no sabría de dónde tendríamos que tomar las proposiciones sintéticas[389] de tal unidad universal de la naturaleza, ya que en ese caso se debería obtenerlas de

los objetos de la naturaleza misma. Pero como esto sólo podría ocurrir empíricamente, entonces de allí no se podría extraer otra unidad que la meramente contingente, que no alcanza, ni con mucho, la concatenación necesaria a la que se alude cuando se habla de naturaleza.

| Sección tercera de la deducción de los conceptos puros del entendimiento <A115>

De la relación del entendimiento con objetos en general, y de la posibilidad de conocerlos a priori *a éstos*

Lo que en la sección precedente hemos expuesto por separado y aisladamente, lo presentaremos ahora reunido y en concatenación. Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento, en las que descansa la posibilidad de una experiencia en general y del conocimiento de los objetos de ésta: *sentido, imaginación* y *apercepción*; cada una de ellas puede ser considerada como empírica, es decir, en la aplicación a fenómenos dados; pero todas ellas son también elementos o fundamentos *a priori*, que hacen posible este mismo uso empírico. El *sentido* representa empíricamente a los fenómenos en la *percepción*; la *imaginación*, en la asociación (y reproducción); la *apercepción*, en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas, con los fenómenos por los cuales han sido dadas, y por tanto, en el *reconocimiento*.

Pero la percepción en su conjunto tiene *a priori*, por fundamento, la intuición pura (con respecto a ella como representación, la forma de la intuición interna, el tiempo);[390] la asociación [tiene *a priori* por fundamento] la | síntesis pura de la imaginación; y la conciencia empírica [tiene *a priori* por fundamento] la apercepción pura, es decir, la integral identidad de sí mismo a través de todas las representaciones posibles. <A116>

Si ahora queremos perseguir el fundamento interno de esta conexión de las representaciones hasta aquel punto en el que todas ellas deben

convergir para alcanzar allí finalmente la unidad del conocimiento [requerida] para una experiencia posible, debemos comenzar por la apercepción pura. Todas las intuiciones no son nada para nosotros, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia, ya confluyan en ella directa o indirectamente; y sólo gracias a esto es posible el conocimiento. Tenemos, *a priori*, conciencia de la integral identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento, [tenemos conciencia de esa identidad] como de una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque éstas pueden representar algo en mí sólo en virtud de que pertenecen, con todo lo demás,[391] a una conciencia, y por tanto, deben, al menos, poder ser conectadas en ella). Este principio tiene, *a priori*, validez, y se puede llamar el *principio trascendental de la unidad* de todo múltiple de nuestras representaciones (y por tanto, también en la intuición).[392] Ahora bien, la unidad de lo múltiple en un sujeto es sintética; por tanto, la apercepción pura | suministra un <A117>
principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible.*

| Esta unidad sintética presupone, empero, una síntesis, o la incluye; y si aquélla ha de ser necesaria *a priori*, entonces la última debe ser <A118>

* Préstese bien atención a esta proposición, que es de la mayor importancia. Todas las representaciones tienen una referencia necesaria a una *posible* conciencia empírica; pues si no tuvieran esto, y si fuese enteramente imposible llegar a tener conciencia de ellas, entonces sería lo mismo que decir que no existían. Pero toda conciencia empírica tiene una referencia necesaria a una conciencia trascendental (previa a toda experiencia particular), a saber, a la conciencia de mí mismo, como apercepción originaria. Es, pues, absolutamente necesario, que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia (de mí mismo). Hay aquí, entonces, una unidad sintética de lo múltiple (de la conciencia) que se conoce *a priori*, y que suministra el fundamento para proposiciones sintéticas *a priori* que conciernen al pensar puro, exactamente como espacio y tiempo [suministran el fundamento] para aquellas proposiciones que atañen a la forma de la mera intuición. La proposición sintética: que cada *conciencia empírica* diferente debe estar enlazada en una única conciencia de sí, es el principio absolutamente primero, y sintético, de nuestro pensar en general. Pero no se debe olvidar que la mera representación *Yo*, en referencia a todas las otras (cuya unidad colectiva ella hace posible) es la conciencia trascendental. [Que] esta representación sea clara (conciencia empírica) u oscura, ello no importa nada; ni siquiera importa la efectiva realidad de ella; sino la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en la relación con esta apercepción [entendida] *como una facultad*.

también una síntesis *a priori*. Por tanto, la unidad trascendental de la apercepción se refiere a la síntesis pura de la imaginación, como a una condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un conocimiento.[393] Pero solamente la *síntesis productiva de la imaginación* puede tener lugar *a priori*; pues la *reproductiva* se basa en condiciones de la experiencia. Por tanto, el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación es, antes de la apercepción,[394] el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia.

A la síntesis de lo múltiple en la imaginación la llamamos trascendental cuando, sin [hacer] diferencia de las intuiciones, se dirige *a priori* nada más que al mero enlace del múltiple;[395] y la unidad de esta síntesis se llama trascendental, cuando, con referencia a la unidad originaria de la apercepción, es representada como necesaria *a priori*. Ahora bien, como esta última sirve de fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, la unidad trascendental de la síntesis de la imaginación es la forma pura de todo conocimiento posible, mediante la cual, por tanto, deben ser representados *a priori* todos los objetos de una experiencia posible.

| *La unidad de la apercepción con respecto a la síntesis de la imaginación es el entendimiento*,[396] y esa misma unidad, con respecto a la *síntesis trascendental* de la imaginación, [es] el *entendimiento puro*. Por consiguiente, en el entendimiento hay conocimientos puros *a priori* que contienen la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación con respecto a todos los fenómenos posibles. Estos [conocimientos] son las *categorías*, es decir, conceptos puros del entendimiento; por consiguiente, la facultad cognoscitiva empírica del ser humano contiene necesariamente un entendimiento que se refiere a todos los objetos de los sentidos, aunque sólo por medio de la intuición y de la síntesis de ella por la imaginación, bajo las cuales están, entonces, todos los fenómenos, como datos para una experiencia posible. Ahora bien, puesto que esta referencia de los fenómenos <A119>

a la experiencia posible es igualmente necesaria (pues sin ella no obtendríamos conocimiento alguno por medio de ellos, y ellos, por tanto, no nos concernirían en nada), se sigue que el entendimiento puro, por medio de las categorías, es un principio formal y sintético de todas las experiencias, y que los fenómenos tienen una *referencia necesaria al entendimiento.*

La concatenación necesaria del entendimiento con los fenómenos por medio de las categorías la expondremos ahora comenzando desde abajo, a saber, [comenzando] por lo empírico. Lo primero que nos | es dado es <A120> el fenómeno, que, si está enlazado con la conciencia, se llama percepción (sin la relación con una conciencia al menos posible, el fenómeno nunca podría llegar a ser un objeto de conocimiento para nosotros, y por consiguiente, no sería nada para nosotros; y como en sí mismo no tiene realidad objetiva alguna, y sólo existe en el conocimiento, no sería, en general, nada). Pero como todo fenómeno contiene un múltiple, y por tanto se encuentran en la mente diversas percepciones, en sí mismas dispersas y aisladas, es necesario un enlace de ellas, [enlace] que ellas no pueden tener en el sentido mismo. Hay en nosotros, entonces, una facultad activa de síntesis de ese múltiple, a la que llamamos imaginación, y a cuya acción, ejercida inmediatamente sobre las percepciones, la llamo aprehensión.* Pues la imaginación tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una *imagen*; y por consiguiente debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas.

| Es claro, empero, que aun esa aprehensión de lo múltiple, por sí sola, <A121> no produciría aún ninguna imagen, ni ninguna concatenación de las impresiones, si no hubiera un fundamento subjetivo para que una percepción

* Que la imaginación es un ingrediente necesario de la percepción misma, es algo en lo que quizá ningún psicólogo haya pensado aún. Eso se debe, en parte, a que se limitó esta facultad sólo a las reproducciones; y en parte, a que se creyó que los sentidos no solamente nos suministraban impresiones, sino que además las combinaban a éstas, y producían imágenes de los objetos; para lo cual, sin duda, además de la receptividad de las impresiones, se requiere algo más, a saber, una función de la síntesis de ellas.

que la mente hubiese dejado para pasar a otra, fuese evocada reuniéndola con las que le siguen, y [si no hubiera un fundamento subjetivo para] representar así series enteras de ellas, es decir, una facultad reproductiva de la imaginación, la cual es también, pues, sólo empírica.

Pero puesto que si las representaciones se reprodujeran unas a otras sin diferencia,[397] tal como casualmente se juntan, no surgiría ninguna concatenación determinada de ellas, sino meros amontonamientos carentes de regla, y por tanto, no surgiría conocimiento alguno, por tanto la reproducción de ellas debe tener una regla según la cual una representación debe ponerse en conexión más bien con ésta que con otra en la imaginación. Este principio subjetivo y *empírico* de la reproducción según reglas se llama la *asociación* de representaciones.

Ahora bien, si esta unidad de la asociación no tuviera también un fundamento objetivo, de manera que fuera imposible que los fenómenos fueran aprehendidos por la imaginación de otra manera que bajo la condición de una posible unidad sintética de esa aprehensión, entonces sería algo enteramente accidental el que los fenómenos se acomodasen en una concatenación del conocimiento humano. Pues aunque tuviéramos la facultad de asociar percepciones, seguiría siendo, empero, en sí | enteramente <A122>
indeterminado y contingente que ellas fuesen, además, asociables; y en el caso de que no lo fueran, sería posible una multitud de percepciones, e incluso, quizá, toda una sensibilidad, en la cual se encontrase en mi mente mucha conciencia empírica, pero inconexa, y sin que perteneciese a *una* conciencia de mí mismo; lo que es imposible. Pues sólo gracias a que cuento todas las percepciones como pertenecientes a una conciencia (a la apercepción originaria)[398] puedo decir, respecto de todas las percepciones: que yo soy consciente de ellas. Debe haber, por consiguiente, un fundamento objetivo, es decir, [un fundamento] que se entienda *a priori* con anterioridad a todas las leyes empíricas de la imaginación, en el que se base la posibilidad, e incluso la necesidad de una ley que se extienda

sobre todos los fenómenos, a saber, [una ley que obligue a] considerarlos a éstos, todos, como datos de los sentidos que son en sí asociables y que están sometidos a reglas universales de una integral conexión en la reproducción. A este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos lo llamo la *afinidad* de ellos. No podemos encontrarlo en ningún otro lado, sino en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que hayan de pertenecerme a mí. Según él, enteramente todos los fenómenos deben ingresar en la mente, o deben ser aprehendidos, de tal manera, que concuerden con la unidad de la apercepción; lo que sería imposible sin unidad sintética en la conexión de ellos, la que, por tanto, es también objetivamente necesaria.

| La unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (en la apercepción originaria)[399] es, entonces, la condición necesaria, incluso de toda posible percepción, y la afinidad de todos los fenómenos (próxima o remota) es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación que está fundada *a priori* en reglas. <A123>

La imaginación es, pues, también una facultad de una síntesis *a priori*, y por eso le damos el nombre de imaginación productiva, y, en la medida en que no tiene, con respecto a todo el múltiple del fenómeno, otra intención que la unidad necesaria en la síntesis de éste,[400] ésta puede llamarse la función trascendental de la imaginación. Por eso, es ciertamente extraño, pero por lo dicho hasta aquí es evidente, que sólo por medio de esta función trascendental de la imaginación es posible la afinidad misma de los fenómenos; con ella, la asociación; y mediante ésta, finalmente, la reproducción según leyes, y, en consecuencia, la experiencia misma; porque sin ella los conceptos de objetos no confluirían en una experiencia.

Pues el Yo estable y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que es meramente posible tornarse conscientes de ellas, y toda conciencia per-

tenece a una apercepción pura omniabarcadora, tal como toda | intuición <A124>
sensible, como representación, [pertenece] a una intuición interna pura, a saber, al tiempo. Ahora bien, esta apercepción es la que debe añadirse a la imaginación pura, para hacer intelectual la función de ella. Pues en sí misma la síntesis de la imaginación, aunque ejercida *a priori*, es siempre sensible, porque enlaza lo múltiple sólo tal como éste *aparece* en la intuición, p. ej. la figura de un triángulo. Pero mediante la relación de lo múltiple con la unidad de la apercepción se producen conceptos, que pertenecen al entendimiento, pero sólo pueden llegar a producirse por medio de la imaginación en referencia a la intuición sensible.[401]

Tenemos, pues, una imaginación pura,[402] como una facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento de todo conocimiento.[403] Por medio de ella enlazamos, por un lado, lo múltiple de la intuición, con,[404] por otro lado, la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura. Los dos extremos, a saber, sensibilidad y entendimiento, deben articularse necesariamente por medio de esta función trascendental de la imaginación; pues de otro modo, aquélla[405] daría, ciertamente, fenómenos, pero no objetos de un conocimento empírico, y por tanto [no daría] experiencia alguna. La experiencia efectiva, que consiste en la aprehensión, en la asociación (en la reproducción) y finalmente en el reconocimiento de los fenómenos, contiene, en el | último y <A125>
más alto (de los elementos empíricos de la experiencia), conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y con ella, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Estos fundamentos del reconocimiento de lo múltiple, en la medida en que conciernen *meramente a la forma de una experiencia en general*, son aquellas *categorías*. En ellas se basa, entonces, toda unidad formal en la síntesis de la imaginación, y por medio de ésta, también de todo uso empírico[406] de ella (en el reconocimiento, la reproducción, la asociación, la aprehensión) y así para abajo hasta llegar a los fenómenos, porque éstos sólo por medio de

ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu ma-
chen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d.i. ohne Verstand wür-
<A127> de es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit | des Mannigfaltigen
der Erscheinungen nach Regeln, geben; denn Erscheinungen können als
solche nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinn-
lichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung
mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperceptí-
on möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale
Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer
Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines
Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu be-
stimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand.
Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so *a priori*
im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als
bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der
Form nach allein möglich sind.

So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der
Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der for-
malen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der
Erfahrung, angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar
können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keinesweges vom
reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfal-
tigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschau-
ung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirische Gesetze
<A128> sind nur | besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes,
unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und
die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle
Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form
dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit
gemäß sein müssen.

te, el entendimiento no es meramente una facultad de formarse reglas por comparación de los fenómenos; él es, él mismo, la legislación para la naturaleza; es decir, que sin entendimiento no habría, en general, naturaleza, es decir, unidad sintética | de lo múltiple de los fenómenos, según reglas; <A127> pues los fenómenos, como tales, no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que sólo existen en nuestra sensibilidad. Ésta,[411] empero, como objeto del conocimiento en una experiencia, con todo lo que pueda contener, es posible sólo en la unidad de la apercepción. Pero la unidad de la apercepción es el fundamento trascendental de la necesaria conformidad de todos los fenómenos en una experiencia, a leyes. Precisamente esta misma unidad de la apercepción, con respecto a un múltiple de representaciones (a saber, para determinarlo a partir de una sola)[412] es la regla, y la facultad de estas reglas [es] el entendimiento. En consecuencia, todos los fenómenos, como experiencias posibles, residen *a priori* en el entendimiento, y reciben de él su posibilidad formal, tal como residen, como meras intuiciones, en la sensibilidad, y sólo por ésta son posibles, en lo que respecta a la forma.

Por muy exagerado, y aun absurdo, que suene decir que el entendimiento es, él mismo, la fuente de las leyes de la naturaleza, y por tanto, [la fuente] de la unidad formal de la naturaleza, esa afirmación es, sin embargo, exacta, y adecuada al objeto, a saber, a la experiencia. Por cierto, las leyes empíricas, como tales, de ninguna manera pueden derivar su origen del entendimiento puro, así como la inmensa multiplicidad de los fenómenos no puede ser suficientemente comprendida a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son solamente | determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo <A128> las cuales, y según cuya norma, aquéllas son, ante todo, posibles, y [bajo las cuales, y según cuya norma] los fenómenos toman una forma de ley; tal como todos los fenómenos, sean cuales fueren las diferencias de su forma empírica, deben ser sin embargo siempre conformes a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad.

Por consiguiente, el entendimiento puro es, en las categorías, la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos, y así hace posible, ante todo, y originariamente, la experiencia, en lo que toca a la forma de ella. En la deducción trasc. de las categorías, empero, no teníamos que hacer nada más que tornar comprensible esta relación del entendimiento con la sensibilidad, y por medio de ésta, con todos los objetos de la experiencia, y por tanto, la validez objetiva de los conceptos puros *a priori* de él,[413] estableciendo así el origen y la verdad de ellos.

Representación sumaria de la exactitud y de la única posibilidad de esta deducción de los conceptos puros del entendimiento

Si los objetos de los que se ocupa nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener conceptos *a priori* de ellos. Pues ¿de dónde íbamos a obtenerlos? Si los obtuviésemos del objeto (sin investigar aquí otra vez cómo | éste podría llegar a sernos conocido) nuestros conceptos serían <A129>
meramente empíricos, y no conceptos *a priori*. Si los obtuviésemos de nosotros mismos, entonces aquello que está sólo en nosotros no puede determinar la manera de ser de un objeto diferente de nuestras representaciones, es decir, [no puede] ser un fundamento para que tenga que haber una cosa a la que le convenga algo tal como lo que tenemos en los pensamientos, en vez de ser vacía, más bien, toda esa representación. Por el contrario, si únicamente nos ocupamos de fenómenos, no sólo es posible, sino también necesario, que ciertos conceptos *a priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos. Pues como fenómenos, ellos constituyen un objeto que está sólo en nosotros, porque una mera modificación de nuestra sensibilidad no se encuentra fuera de nosotros. Ahora bien, esta misma representación: que todos esos fenómenos, y por tanto, todos los objetos con los que podamos ocuparnos, están en mí, es decir, son determinaciones de mi yo[414] idéntico, expresa, como necesaria, una integral unidad de ellos[415] en una

y la misma apercepción. En esa unidad de la conciencia posible consiste también, empero, la forma de todo conocimiento de los objetos (mediante el cual lo múltiple es pensado como perteneciente a un [único] objeto).[416] Por consiguiente, la manera como lo múltiple de la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia, precede, como forma intelectual de él,[417] a todo conocimiento del objeto; y ella misma constituye, *a priori*, un conocimiento formal de todos los objetos | en general, en la medida en que <A130>
ellos son pensados (categorías). La síntesis de ellos por la imaginación pura, la unidad de todas las representaciones con respecto a la apercepción originaria, preceden a todo conocimiento empírico. Por tanto, los conceptos puros del entendimiento son posibles *a priori*, y aun, con respecto a la experiencia, necesarios [*a priori*], sólo porque nuestro conocimiento no se ocupa más que de fenómenos, cuya posibilidad reside en nosotros mismos, cuya conexión y unidad (en la representación de un objeto) se encuentran meramente en nosotros, y por tanto, deben preceder a toda experiencia y deben hacerla también, ante todo, posible a ésta, por lo que respecta a la forma. Y a partir de este fundamento, el único posible entre todos, ha sido llevada [a término] también nuestra deducción de las categorías.[418]

* * *

El célebre **Locke**, por falta de esta consideración,[419] y porque encontró en la experiencia conceptos puros del entendimiento, los derivó también de la experiencia; y procedió, sin embargo, de manera tan *inconsecuente*, que se atrevió a hacer con ellos ensayos para [alcanzar] conocimientos que van mucho más allá de todos los límites de la experiencia. **David Hume** reconoció que para poder hacer esto último era necesario que estos conceptos tuvieran su origen *a priori*. Pero como él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento debiera pensar como enlazados necesariamente en el objeto conceptos que no están, en sí, enlazados en el entendimiento, y no se le ocurrió que quizá el entendimiento podía ser,

mediante esos conceptos, él mismo el autor de la experiencia en la que se encuentran los objetos de él, entonces, acuciado por la necesidad, los derivó de la experiencia (a saber, de una necesidad subjetiva surgida, en la experiencia, de la frecuente asociación, [necesidad] que es, al fin, tenida falsamente por objetiva, es decir, [los derivó] del *hábito*); pero procedió luego de manera muy consecuente, al declarar que es imposible llegar, con estos conceptos y con los principios a que ellos dan lugar, allende los límites de la experiencia. Pero la derivación *empírica*,// en la cual ambos [B128] incurrieron, no puede hacerse compatible con la realidad efectiva de los conocimientos *a priori* científicos que tenemos, a saber, los de la *matemática pura* y de la *ciencia universal de la naturaleza*; y es, entonces, refutada por los hechos.[420]

El primero de estos dos hombres ilustres abrió de par en par las puertas a la *extravagancia*; porque la razón, una vez que tiene de su lado los permisos, ya no se deja detener dentro de limitaciones por imprecisas recomendaciones de moderación; el segundo se entregó enteramente al *escepticismo*, pues creyó haber descubierto que lo que se tenía por razón era un engaño tan universal de nuestra facultad cognoscitiva. Ahora nos disponemos a hacer un ensayo [para ver] si no se podrá guiar a la razón humana con felicidad por entre estos dos escollos, asignarle límites determinados, y sin embargo mantener abierto para ella todo el campo de la actividad que le es adecuada.

Sólo quiero dar antes la *definición* de las *categorías*. Son conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como *determinada* respecto de una de las *funciones lógicas* [requeridas] para los juicios.[421] Así, la función del juicio *categórico* era la de la relación del sujeto con el predicado, p. ej. todos los cuerpos son divisibles. Con respecto al uso meramente lógico del entendimiento queda, empero, indeterminado, a cuál[422] de los dos // conceptos se le quiere asignar la función [B129] de sujeto, y a cuál la de predicado. Pues se puede decir también: Algo divi-

sible es un cuerpo. Pero mediante la categoría de substancia, si pongo bajo ella el concepto de un cuerpo, se determina: que la intuición empírica de él, en la experiencia, debe considerarse siempre sólo como sujeto, y nunca como mero predicado; y así en todas las restantes categorías.

Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento

Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento

§15. *DE LA POSIBILIDAD DE UN ENLACE EN GENERAL*

Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, que no es nada más que receptividad, y la forma de esa intuición puede residir *a priori* en nuestra facultad representativa, sin ser, empero, otra cosa que la manera como el sujeto es afectado. Pero el *enlace* (*conjunctio*) de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos, y por consiguiente, no puede tampoco estar contenido también, a la vez, en la forma pura de la intuición sensible; // pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa; y [B130] puesto que a ésta, a diferencia de la sensibilidad, se la debe llamar entendimiento, entonces todo enlace, ya seamos conscientes de él, o no lo seamos, ya sea un enlace del múltiple de la intuición, o de varios conceptos, y en el caso de la primera, ya sea [un enlace] de la intuición sensible, o de la no sensible,[423] es una acción del entendimiento que designaremos con la denominación general de *síntesis*, para hacer notar a la vez, con ello, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y que entre todas las representaciones, el *enlace* es la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste. Fácilmente se advertirá aquí que esta acción debe ser originariamente

una, y equivalente para todos los enlaces, y que la disolución, *análisis*, que parece ser lo contrario de ella, la presupone empero siempre; pues allí donde el entendimiento no ha enlazado previamente nada, no puede tampoco disolver nada, porque sólo *por él* ha podido ser dado [algo] a la facultad representativa como enlazado.

Pero el concepto de enlace, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis de esto [múltiple], lleva consigo también el [concepto] de la unidad de ello. Enlace es la representación de la unidad *sintética* de lo // múltiple.* La representación de esa unidad no puede, pues, surgir del [B131] enlace; antes bien, ella, al añadirse a la representación de lo múltiple, hace posible, ante todo, el concepto del enlace. Esta unidad, que precede *a priori* a todos los conceptos de enlace, no es aquella categoría de la unidad (§10); pues todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios, pero en éstos ya está pensado el enlace, y por tanto la unidad, de conceptos dados. La categoría presupone ya, pues, el enlace. Por tanto, debemos buscar aún más alto esa unidad (como cualitativa, §12), a saber, [debemos buscarla] en aquello que contiene en sí mismo el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios, y por consiguiente, [contiene el fundamento] de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico.

§16. *De la unidad originario-sintética de la apercepción*

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo // que no podría ser pensado, [B132] lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o

* No se atiende aquí a si las representaciones son, ellas mismas, idénticas, y [si] por consiguiente una puede ser pensada analíticamente por medio de la otra. La *conciencia* de una de ellas tiene que distinguirse siempre, en la medida en que se habla de un múltiple, de la conciencia de las otras; y aquí se trata solamente de la síntesis de esta conciencia (posible).

que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la *empírica*; o [la llamo] también la *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra. A la unidad de ella la llamo también la unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad de conocimiento *a priori* a partir de ella. Pues las múltiples representaciones que son dadas en una cierta intuición no serían, todas ellas, *mis* representaciones, si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo; es decir, que como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas *pueden* coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí. // De este enlace originario pueden sacarse muchas [B133]
consecuencias.

A saber, esta integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y sólo mediante la conciencia de esa síntesis es posible. Pues la conciencia empírica que acompaña a diversas representaciones es, en sí, dispersa y sin referencia a la identidad del sujeto. Por tanto, esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo *añada* una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas. Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es po-

sible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*; es decir, la unidad *analítica* de la apercepcion sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*.* // El pensamiento: que es- [B134] tas representaciones dadas en la intuición me pertenecen, todas ellas, *a mí*, quiere decir, según eso, tanto como: que las reúno en una conciencia de mí mismo, o al menos, puedo reunirlas en ella; y aunque él mismo no sea todavía la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, él presupone, sin embargo, la posibilidad de esta última; es decir, sólo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de ellas, las llamo a todas ellas *mis* representaciones; pues de otro modo yo tendría un yo[424] tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente. La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*,[425] es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede *a priori* a todo *mi* pensar determinado. Pero el enlace no está en los objetos, y no puede ser tomado de ellos de algún modo por la percepción, y sólo después, mediante ella, ser acogido en el entendimiento; sino que es solamente // una obra del entendimiento, que [B135] no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercepción lo múltiple de representaciones dadas; principio que es el supremo en todo el conocimiento humano.

Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es, por cierto, idéntico, y por tanto, es una proposición analítica; pero sin embargo de-

* La unidad analítica de la conciencia está ligada a todos los conceptos comunes, como tales; p. ej. si pienso *rojo* en general, me represento una propiedad que (como característica) puede encontrarse en algún lado, o puede estar enlazada con otras representaciones; por consiguiente, sólo gracias a una unidad sintética posible, previamente pensada, puedo representarme la [unidad] analítica. Una representación que tiene que ser pensada como común a [varias representaciones] *diferentes*, es considerada como perteneciente a [representaciones] tales, // que fuera de ella tienen en sí, además, algo [B134] *diferente*; en consecuencia, ella debe ser pensada previamente en unidad sintética con otras (aunque [sean] representaciones sólo posibles) antes que yo pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que hace de ella un *conceptus communis*. Y así, la unidad sintética de la apercepción es el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento, y aun toda la lógica, y, tras ella, la filosofía trascendental; esta facultad es, en verdad, el entendimiento mismo.

clara necesaria una síntesis del múltiple dado en una intuición, [síntesis] sin la cual no puede ser pensada aquella integral identidad de la conciencia de sí mismo. Pues mediante el Yo, como representación simple, no es dado ningún múltiple; [éste] solamente en la intuición, que es diferente de aquél,[426] puede ser dado y [solamente] por medio del *enlace* [puede] ser pensado en una conciencia. Un entendimiento en el que, por medio de la conciencia de sí, fuese dado a la vez todo el múltiple, *intuiría*; el nuestro sólo puede *pensar*, y debe buscar la intuición en los sentidos. Soy, pues, consciente del yo[427] idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición, porque las llamo a todas ellas *mis* representaciones, que constituyen *una*. Esto es lo mismo que decir que soy consciente de una síntesis *a priori* necesaria de ellas,[428] que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, a la cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas,// pero a la cual éstas [B136]
deben, además, ser sometidas mediante una síntesis.

§17. *EL PRINCIPIO DE LA UNIDAD SINTÉTICA DE LA APERCEPCIÓN ES EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODO USO DEL ENTENDIMIENTO*

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición con respecto a la sensibilidad era, según la "Estética trasc.": que todo lo múltiple de aquélla está bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de ella misma, con respecto al entendimiento, es: que todo lo múltiple de la intuición está bajo condiciones de la unidad sintética originaria[429] de la apercepción.* Bajo el primero [de estos principios]

* El espacio y el tiempo y todas las partes de ellos son *intuiciones*, y por tanto, representaciones singulares con el múltiple que ellos contienen en sí (ver la "Estética trasc."), y por tanto, no [son] meros conceptos, por medio de los cuales precisamente la misma conciencia [se encuentra] contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones [se encuentran] contenidas en una, y en la conciencia de ella, y por tanto [se encuentran allí] como compuestas, y en consecuencia se encuentra la unidad de la conciencia, como *sintética*, pero sin embargo originaria. Esta *singularidad* de ellos es importante en la aplicación (ver §25).

están todas las múltiples representaciones de la intución, en la medida en que ellas nos son *dadas*; bajo el segundo, en la medida en que deben poder ser *enlazadas* // en una conciencia; pues sin esto nada puede ser [B137] pensado ni conocido por medio de ellas, porque las representaciones dadas no tendrían en común el acto de la apercepción, *Yo pienso*, y por ello no serían abarcadas juntamente en una conciencia de sí.

El *entendimiento* es, para hablar en general, la facultad de los *conocimientos*. Éstos consisten en la referencia determinada de representaciones dadas, a un objeto. *Objeto*, empero, es aquello en cuyo concepto está *reunido* lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, [es lo único que hace] que ellas lleguen a ser conocimientos; y sobre ella, en consecuencia, reposa la posibilidad misma del entendimiento.

El primer conocimiento puro del entendimiento, entonces, [conocimiento] en el cual se basa todo el restante uso de él, [conocimiento] que a la vez es, además, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad *sintética* de la apercepción. Así, la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es todavía conocimiento; sólo suministra el múltiple de la intuición *a priori* para un conocimiento posible. Pero para conocer algo en el espacio, p. ej. una línea, debo *trazarla*, y [debo] por tanto // producir sintéticamente [B138] un determinado enlace del múltiple dado; de manera que la unidad de esa acción es a la vez la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea); y sólo por ello es conocido un objeto (un espacio determinado). La unidad sintética de la conciencia es, entonces, una condición objetiva de todo conocimiento; no [una condición] que meramente yo requiera, para conocer un objeto; sino [una condición] a la cual debe estar sometida toda

intuición, *para llegar a ser objeto para mí*; porque de otra manera, y sin esta síntesis, el múltiple no se uniría en una conciencia.

Esta última proposición es, como lo hemos dicho, ella misma analítica, aunque haga de la unidad sintética una condición de todo pensar; pues no dice nada más sino que todas *mis* representaciones, en una intuición dada cualquiera, deben estar sometidas a aquella condición sólo bajo la cual puedo atribuirlas, como representaciones *mías*, al yo[430] idéntico, y por consiguiente, al estar enlazadas sintéticamente en una apercepción, puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal *Yo pienso*.[431]

Pero este principio no es, empero, un principio para cualquier entendimiento posible en general, sino sólo para aquel por medio de cuya apercepción pura en la representación *yo pienso* no es dado todavía ningún múltiple. Aquel entendimiento por cuya conciencia de sí mismo fuera dado a la vez el múltiple de la intuición,// un entendimiento en virtud de [B139] cuya representación existieran a la vez los objetos de esa representación, no requeriría, para la unidad de la conciencia, un acto particular de síntesis del múltiple, [como] lo requiere el entendimiento humano, que meramente piensa, y no intuye. Pero para el entendimiento humano él[432] es inevitablemente el primer principio, de manera que él[433] no puede hacerse ni siquiera el más mínimo concepto de otro entendimiento posible, ya sea de uno que intuya él mismo, ya sea [de uno] que aunque tenga como fundamento una intuición sensible, [la tenga], empero, de otra especie que la [intuición] en el espacio y en el tiempo.

§18. *QUÉ ES LA UNIDAD OBJETIVA DE LA CONCIENCIA DE SÍ*

La *unidad trascendental* de la apercepción es aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto. Por eso se llama *objetiva*, y debe ser distinguida de la *unidad subjeti-*

va de la conciencia, que es una *determinación del sentido interno* por el cual[434] aquel múltiple de la intuición es dado empíricamente para tal enlace. El que yo pueda ser *empíricamente* consciente del múltiple como simultáneo, o como sucesivo, depende de circunstancias, o de condiciones empíricas. Por eso, la unidad empírica // de la conciencia, [B140] por asociación de las representaciones, concierne ella misma a un fenómeno, y es enteramente contingente. Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo, meramente como intuición en general que contiene un múltiple dado, está sometida a la unidad originaria de la conciencia, solamente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición a un [único][435] Yo pienso; en consecuencia, por la síntesis pura del entendimiento, que sirve *a priori* de fundamento de la empírica. Sólo aquella unidad es objetivamente válida; la unidad empírica de la apercepción, que no consideramos aquí, y que, además, es sólo derivada de la primera bajo condiciones dadas *in concreto*, tiene solamente validez subjetiva. Uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa; otro, con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado.

§19. *La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos contenidos en ellos*

Nunca he podido quedar satisfecho con la definición que dan los lógicos, del juicio en general; éste es, según dicen ellos, la representación de una relación entre dos conceptos. Sin discutir // aquí con ellos acerca de lo de- [B141] fectuoso de la definición, que conviene, en todo caso, sólo a los juicios *categóricos*, pero no a los hipotéticos ni a los disyuntivos (pues estos últimos no contienen una relación de conceptos, sino de otros juicios) solamente

observo (prescindiendo de que de este error de la lógica han brotado muchas consecuencias importunas),* que aquí no está determinado en qué consiste esa *relación*.

Pero si investigo más exactamente, en cada juicio, la referencia entre conocimientos dados, y si la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva ([relación] que sólo tiene validez subjetiva), encuentro que un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción conocimientos dados. A eso apunta la cópula **es** en // ellos, para [B142] distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la [unidad] subjetiva. Pues esta [cópula] indica la referencia de ellas a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de ellas, aunque el juicio mismo sea empírico, y por tanto, contingente, p. ej. los cuerpos son pesados. Con ello, ciertamente, no quiero decir que esas representaciones deban estar unidas *necesariamente una a la otra* en la intuición empírica, sino que ellas deben estar unidas una a la otra *en virtud de la unidad necesaria* de la apercepción en la síntesis de las intuiciones; es decir, [unidas] según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en la medida en que de ellas puede llegar a producirse conocimiento; principios que derivan todos del principio de la unidad trascendental de la apercepción. Sólo en virtud de ello esa relación se torna *un juicio*, es decir, una relación que es *objetivamente válida* y que se distingue suficientemente de la relación de esas mismas repesentaciones, en la cual sólo hubiese validez subjetiva, p. ej. según leyes de la asociación. Según estas últimas, yo sólo podría decir: cuando sostengo

* La prolija doctrina de las cuatro figuras silogísticas concierne solamente a los silogismos categóricos; y aunque no es nada más que una artimaña para producir, escondiendo inferencias inmediatas (*consequentiae immediatae*) bajo las premisas de un silogismo puro, la apariencia de [que hay] más especies de inferencias que las de la primera figura, no habría tenido, con ello solo, especial suerte, si no hubiera logrado otorgarles a los juicios categóricos un prestigio exclusivo, como aquellos a los que deben referirse todos los demás; lo que empero es falso, según el §9.

un cuerpo, siento una presión del peso; pero no [podría decir]: él, el cuerpo, *es* pesado; lo que equivale a decir que estas dos representaciones están enlazadas en el objeto, es decir, sin diferencia del estado del sujeto,[436] y no están juntas meramente en la percepción (por muy repetida que ésta sea).

// §20. *Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, como condiciones sólo bajo las cuales lo múltiple de ellas puede llegar a reunirse en una conciencia* [B143]

Lo múltiple dado en una intuición sensible debe estar necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción, porque sólo por medio de ésta es posible la *unidad* de la intuición (§17). Pero aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es llevado bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§19). Por consiguiente, todo múltiple, en la medida en que es dado en una [única] intuición empírica,[437] está *determinado* con respecto a una de las funciones lógicas para juzgar, aquéllas, a saber, por medio de las cuales[438] es llevado a una conciencia en general. Ahora bien, las *categorías* no son nada más que precisamente esas funciones para juzgar, en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas (§13).[439] Por consiguiente, lo múltiple en una intuición dada está también necesariamente sometido a las categorías.

// §21. *Nota* [B144]

Un múltiple contenido en una intuición que yo llamo mía, es representado, mediante la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la unidad *necesaria* de la conciencia de sí; y esto acontece por medio de

la categoría.* Ésta, entonces, indica que la conciencia empírica de un múltiple dado perteneciente a una [única][440] intuición está sometida a una conciencia de sí pura *a priori*, tal como la intuición empírica está sometida a una pura [intuición] sensible, que igualmente tiene lugar *a priori*. –En la proposición precedente está hecho, entonces, el comienzo de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento, en la cual, puesto que las categorías surgen meramente en el entendimiento, *independientemente de la sensibilidad*, debo hacer abstracción todavía de la manera como lo múltiple es dado para una intuición empírica, para fijarme solamente en la unidad que el entendimiento introduce en la intuición por medio de las categorías. En lo que sigue (§26) se mostrará, a partir de la manera como es dada la intuición empírica en la sensibilidad, // que la unidad de ella [B145] no es otra que aquella que la categoría, según el precedente §20, prescribe al múltiple de una intuición dada en general; y sólo al explicar, entonces, la validez de ellas *a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos, se alcanzará enteramente el propósito de la deducción.

Pero de un elemento, sin embargo, no pude hacer abstracción en la prueba anterior; a saber, [no pude hacer abstracción] de que lo múltiple para la intuición debe ser *dado* ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella. Cómo, empero, queda aquí indeterminado. Pues si quisiera representarme en el pensamiento un entendimiento que intuyese él mismo (como por ejemplo un [entendimiento] divino, que no se representase objetos dados, sino por cuya representación los objetos mismos fuesen, a la vez, dados o producidos) las categorías no tendrían significado alguno con respecto a un conocimiento tal. Ellas son sólo reglas para un entendimiento cuya entera facultad consiste en pensar, es decir, en la acción de llevar a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple que le ha sido dado

* La demostración se basa en la representada *unidad de la intuición* por la cual un objeto es dado, [unidad] que incluye siempre en sí una síntesis de lo múltiple dado para una intuición, y que contiene ya la referencia de esto dado, a la unidad de la apercepción.

de otra parte, en la intuición; [entendimiento] que por sí mismo, entonces, nada *conoce*, sino que sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que debe serle dada a él por el objeto. Pero de la peculiaridad de nuestro entendimiento, de producir *a priori* unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías, y // sólo por medio de esta precisa especie [B146] y de este preciso número de ellas, no se puede dar ulterior fundamento, tal como [no se puede darlo] de por qué tenemos precisamente estas funciones para juzgar, y no otras, ni de por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible.

§22. *LA CATEGORÍA NO TIENE OTRO USO PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS, QUE SU APLICACIÓN A OBJETOS DE LA EXPERIENCIA*

Pensar un objeto, y *conocer* un objeto, no es, pues, lo mismo. Pues para el conocimiento se requieren dos elementos: en primer lugar el concepto, por el cual es pensado, en general, un objeto (la categoría), y en segundo lugar la intuición, por la cual él es dado; pues si al concepto no pudiera serle dada una intuición correspondiente, él sería un pensamiento según la forma, pero sin objeto alguno, y por medio de él no sería posible ningún conocimiento de cosa alguna; pues, que yo supiese, no *habría*, ni *podría* haber, *nada*[441] a lo que mi pensamiento pudiera aplicarse. Ahora bien, toda la intuición posible para nosotros es sensible (Estética); por consiguiente, el pensamiento de un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento sólo puede llegar a ser, para nosotros, conocimiento, en la medida en que este [concepto puro del entendimiento][442] sea referido a objetos de los sentidos. La intuición sensible // es, o bien intuición pura (espacio y [B147] tiempo) o bien intuición empírica de aquello que es representado, por la sensación, inmediatamente como efectivamente existente en el espacio y en el tiempo. Por la determinación de la primera podemos obtener conocimientos *a priori* de objetos (en la matemática), pero sólo en lo que concierne a la

forma de ellos, como fenómenos; queda con ello todavía indeciso si acaso podrá haber cosas que deban ser intuidas en esa forma. Por consiguiente, los conceptos matemáticos no son, por sí mismos, conocimientos; excepto en la medida en que se presuponga que hay cosas que sólo pueden sernos exhibidas en la forma de aquella intuición sensible pura. Pero las *cosas en el espacio* y en el *tiempo* son dadas solamente en la medida en que son percepciones (representaciones acompañadas de sensación), y por tanto, mediante la representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen a intuiciones *a priori* (como en la matemática), sólo suministran conocimiento en la medida en que éstas,[443] (y por consiguiente, también los conceptos del entendimiento por medio de ellas),[444] pueden ser aplicadas a intuiciones empíricas. Por consiguiente, las categorías, por medio de la intuición, no nos suministran tampoco conocimiento alguno de las cosas, salvo sólo mediante la aplicación posible de ellas[445] a la *intuición empírica*; es decir, ellas sirven sólo para la posibilidad del *conocimiento empírico*. Pero éste se llama *experiencia*. Por consiguiente, las categorías no tienen ningún otro uso para el conocimiento de las cosas, salvo sólo// en la medida en que éstas puedan ser tomadas como objetos de [B148]
una experiencia posible.

§23

La proposición anterior es de la mayor importancia; pues determina los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento con respecto a los objetos, tal como la estética trascendental determinó los límites del uso de la forma pura de nuestra intuición sensible. Espacio y tiempo, como condiciones de posibilidad de que puedan sernos dados objetos, no extienden su validez más allá de los objetos de los sentidos, y por tanto, sólo [valen] para [objetos] de la experiencia. Más allá de esos límites no representan nada; pues sólo están en los sentidos, y fuera de ellos no tienen ninguna

realidad efectiva. Los conceptos puros del entendimiento están libres de esa limitación, y se extienden también a los objetos de la intuición en general, ya sea semejante a la nuestra, o no lo sea, con tal que sea sensible y no intelectual. Pero esta ulterior extensión de los conceptos más allá de *nuestra* intuición sensible no nos sirve para nada. Pues entonces son vacíos conceptos de objetos, de los que no podemos juzgar, por medio de aquéllos,[446] si acaso son posibles, o no lo son; meras formas de pensamiento sin realidad objetiva, porque no tenemos a mano ninguna intuición a la que pueda ser aplicada la unidad sintética de la apercepción, que es lo único que aquellas [formas de pensamiento] contienen, de modo que puedan // determinar un objeto. Sólo *nuestra* intuición sensible y empírica [B149]
puede darles sentido y significado.

Si se supone, pues, como dado, un objeto de una intuición *no-sensible*, se lo puede representar, ciertamente, mediante todos los predicados que residen ya en la presuposición de que *no le corresponde nada de lo que pertenece a la intuición sensible*: por tanto, [mediante los predicados de] que no es extenso, o que no está en el espacio; que su duración no es un tiempo; que en él no se encuentra alteración (sucesión de las determinaciones en el tiempo), etc. Pero no es propiamente conocimiento, si meramente indico cómo *no es* la intuición del objeto, sin poder decir qué está contenido en ella; pues entonces no he representado la posibilidad de un objeto[447] para mi concepto puro del entendimiento; porque no he podido dar ninguna intuición que le correspondiese, sino que sólo pude decir que la [intuición] nuestra no es válida para él. Pero lo más importante es aquí que a tal *algo*[448] no podría aplicársele ni siquiera una única categoría; p. ej. el concepto de una substancia, es decir, de algo que puede existir como sujeto, pero nunca como mero predicado; acerca de lo cual no sé si acaso podría haber alguna cosa que correspondiese a esta determinación del pensamiento, si la intuición empírica no me diera el caso de aplicación. Pero más sobre esto en lo que sigue.

// §24. *De la aplicación de las categorías a objetos de los sentidos en general* [B150]

Los conceptos puros del entendimiento, mediante el mero entendimiento, se refieren a objetos de la intuición en general, sin que esté determinado si esta [intuición] es la nuestra, o alguna otra, con tal que sea sensible; pero precisamente por eso son meras *formas del pensamiento* por medio de las cuales todavía no se conoce ningún objeto determinado. La síntesis, o enlace, del múltiple en ellos se refería meramente a la unidad de la apercepción, y por ese medio era el fundamento de la posibilidad del conocimiento *a priori*, en la medida en que éste se basa en el entendimiento, y por tanto, no sólo trascendental, sino también mera y puramente intelectual.[449] Pero puesto que en nosotros subyace *a priori*, como fundamento, una cierta forma de la intuición sensible que se basa[450] en la receptividad de la capacidad de representación (sensibilidad), el entendimiento, como espontaneidad, puede determinar el sentido interno, de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción, mediante el múltiple de representaciones dadas, y [puede] pensar así la unidad sintética de la apercepción del múltiple de la *intuición sensible a priori*,[451] como la condición a la que deben estar sometidos necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (humana); en virtud de lo cual las categorías, como meras formas del pensamiento, obtienen realidad objetiva, es decir, aplicación a // objetos que puedan sernos dados en la intuición, aunque [B151]
sólo como fenómenos; pues sólo de éstos podemos tener intuición *a priori*.

Esta *síntesis* de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, puede llamarse *figurativa* (*synthesis speciosa*), para distinguirla de aquella que sería pensada en la mera categoría con respecto a lo múltiple de una intuición en general, y que se llama enlace del entendimiento (*synthesis intellectualis*); ambas son *trascendentales*, no solamente porque ellas mismas proceden *a priori*, sino también porque fundamentan la posibilidad de otro conocimiento *a priori*.[452]

Pero la síntesis figurativa, cuando se dirige solamente a la unidad originariamente sintética de la apercepción, es decir, [cuando se dirige] a esa unidad trascendental que es pensada en las categorías, debe llamarse *síntesis trascendental de la imaginación*, para distinguirse del enlace meramente intelectual. **Imaginación** es la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin la presencia de él*. Ahora bien, como toda nuestra intuición es sensible, la imaginación, en virtud de la condición subjetiva sólo bajo la cual ella puede darles a los conceptos del entendimiento una intuición correspondiente, pertenece a la *sensibilidad*; pero en la medida en que la síntesis de ella, empero, es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante (y no, como el sentido, // meramente determinable),[453] [B152]
y puede, por tanto, determinar *a priori* al sentido, en lo que concierne a la forma de él, de acuerdo con la unidad de la apercepción, en esa medida la imaginación es una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *de acuerdo con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la *imaginación*; lo que es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de él (y a la vez, el fundamento de todas las restantes) a objetos de la intuición posible para nosotros. Como [síntesis] figurativa, ella se distingue de la síntesis intelectual, [efectuada] solamente por el entendimiento, sin imaginación alguna. Ahora bien, en la medida en que la imaginación es espontaneidad, la llamo también a veces la imaginación *productiva*, y la distingo así de la *reproductiva*, cuya síntesis está sometida solamente a leyes empíricas, a saber, a las de la asociación; la cual [síntesis], por eso, no contribuye en nada a la explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori*, y por eso no tiene su lugar en la filosofía trascendental, sino en la psicología.

* * *

Éste es, ahora, el lugar para explicar la paradoja que a todos debió de parecerles notoria en la exposición de la forma del sentido interno (§6);[454]

a saber, [para explicar] cómo es que éste nos exhibe ante la conciencia, incluso a nosotros mismos, sólo como nos aparecemos ante nosotros, y no como somos en nosotros mismos; // a saber, porque nos intuimos a nosotros [B153] sólo como somos *afectados* internamente, lo que parece ser contradictorio, ya que tendríamos que comportarnos como pasivos respecto de nosotros mismos; por eso, también, en los sistemas de psicología se prefiere, habitualmente, considerar al *sentido interno* como idéntico a la facultad de la *apercepción* (que nosotros distinguimos cuidadosamente).

Lo que determina al sentido interno es el entendimiento y la facultad originaria de éste, de enlazar lo múltiple de la intuición, es decir, de someterlo a una apercepción (en la cual descansa la posibilidad misma de él).[455] Ahora bien, como el entendimiento, en nosotros los humanos, no es, él mismo, una facultad de intuiciones, y a éstas, aunque estuvieran dadas[456] en la sensibilidad, no puede él acogerlas *en sí* para poder enlazar aquello que entonces vendría a ser lo múltiple de la intuición propia *de él*, resulta que la síntesis de él, cuando se lo considera a él únicamente por sí mismo, no es nada más que la unidad de la acción de la que él es consciente, como tal [acción], aun sin la sensibilidad, [acción] por la que[457] él tiene el poder de determinar internamente la sensibilidad con respecto a lo múltiple que a él puede serle dado de acuerdo con la forma de la intuición de ella.[458] El entendimiento, entonces, bajo la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación*, ejerce sobre el sujeto *pasivo* cuya *facultad* es él [mismo], aquella acción de la cual decimos, correctamente, que // por ella es afectado [B154] el sentido interno. La apercepción, y la unidad sintética de ella, está, pues, tan lejos de ser idéntica al sentido interno, que ella, antes bien, como fuente de todo enlace, se dirige al múltiple de las *intuiciones en general*; [y] con[459] el nombre de las categorías, [se dirige,] antes de toda intuición sensible, a objetos en general; por el contrario, el sentido interno contiene la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en ella, y por tanto, no contiene todavía ninguna intuición *determinada*, la que sólo es posible

gracias a la conciencia de la determinación de él[460] por medio de la accion trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno), a la que llamé síntesis figurativa.

Y esto lo percibimos constantemente en nosotros. No podemos representarnos en el pensamiento una línea, sin *trazarla* en el pensamiento; ni [podemos] pensar un círculo, sin *describirlo*; ni [podemos] representarnos las tres dimensiones del espacio, sin *disponer*, a partir de un mismo punto, tres líneas perpendiculares entre sí; ni tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y [sin prestar atención] por ese medio a la sucesión de esta determinación en él.[461] El movimiento, como acción del sujeto (no como// determinación de un [B155] objeto),* y en consecuencia, la síntesis de lo múltiple en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción por la cual determinamos el *sentido interno* de acuerdo con la forma de él, es incluso lo que produce, ante todo, el concepto de la sucesión. Por consiguiente, no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste un enlace tal de lo múltiple, sino que *lo produce*, al *afectarlo*.[462] Pero cómo es que el Yo que piensa se distingue del Yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme también, al menos, como posible, otra especie de intuición) y es sin embargo idéntico a éste, por ser el mismo sujeto; cómo es que puedo, por consiguiente, decir: *Yo*, como inteligencia y como sujeto *pensante*, me conozco *a mí* mismo como objeto *pensado*, en la medida en que además de ello me soy dado [a mí mismo] en la intuición; sólo que no [me conozco] tal como soy ante el entendimiento, sino que, al igual que los otros fenómenos, [me conozco] como me aparezco a mí

* El movimiento de un *objeto* en el espacio no compete a una ciencia pura, y en consecuencia, tampoco a la geometría; porque el que algo sea móvil no puede conocerse *a priori*, sino sólo por experiencia. Pero el movimiento como *descripción* de un espacio es un acto puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general por la imaginación productiva, y no sólo compete a la geometría, sino incluso a la filosofía trascendental.

mismo; esto no tiene ni más ni menos dificultad que [la que tiene la cuestión de] cómo es que yo puedo ser, para mí mismo, en general, un objeto de la // intuición y de las percepciones internas. Pero que debe ser efectivamente así [es algo que] puede mostrarse claramente si se le da al espacio el valor de una mera forma pura de los fenómenos de los sentidos externos, [considerando] que no podemos representarnos al tiempo (que no es, sin embargo, objeto de la intuición externa)[463] de otra manera que mediante la imagen de una línea, en la medida en que la trazamos; sin cuya manera de exposición no podríamos conocer nunca la unidad de su dimensión; y [considerando] igualmente que la determinación de la extensión temporal, o también la de los lugares del tiempo, para todas las percepciones internas, tenemos que tomarla siempre de aquello mudable que nos presentan las cosas externas; y que, en consecuencia, debemos ordenar las determinaciones del sentido interno, como fenómenos, en el tiempo, precisamente de la misma manera como ordenamos en el espacio las de los sentidos externos; y por tanto, [considerando que] si admitimos, para estos últimos,[464] que conocemos objetos mediante ellos sólo en la medida en que somos afectados externamente, debemos conceder también, para el sentido interno, que por medio de él nos intuimos a nosotros mismos sólo como somos afectados internamente *por nosotros mismos*, es decir, que en lo que concierne a la intuición interna, conocemos a nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, pero no como lo que él es en sí mismo.*

[B156]

// §25 [B157]

En cambio, en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la

* No veo cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede darnos un // ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda al múltiple en la síntesis del entendimiento. En qué medida es afectada con ello habitualmente la mente, podrá percibirlo cada cual en sí mismo. [B157]

apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino sólo [tengo conciencia de] *que* soy. Esta *representación* es un *pensar*, no un *intuir*. Ahora bien, como para el *conocimiento* de nosotros mismos, además de la acción del pensar que lleva a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible, se requiere también una determinada especie de intuición, por la cual ese múltiple es dado, entonces mi propia existencia no es, por cierto, fenómeno (y aun menos mera apariencia ilusoria), pero la determinación de mi existencia* // sólo puede ocurrir de acuerdo con la forma del sentido interno, [B158] según la manera particular como es dado en la intuición interna lo múltiple que yo enlazo; y por consiguiente no tengo, según esto, *conocimiento* alguno de mí mismo, tal *como soy*, sino meramente tal como me *aparezco* a mí mismo. La conciencia de sí mismo dista todavía mucho de ser un conocimiento de sí mismo que prescinda de todas las categorías, las que constituyen el pensamiento de un *objeto en general* mediante el enlace de lo múltiple en una apercepción. Así como para el conocimiento de un objeto diferente de mí, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), preciso también una intuición, por la cual determino aquel concepto universal, así también, para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia, o además de que yo me piense a mí mismo, preciso también una intuición de lo múltiple en mí mismo, por la cual determino ese pensamiento; y existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de su facultad de enlazar, pero que [estando], con // respecto a lo múltiple [B159]

* El Yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia es ya dada por ello, pero la manera como la tengo que determinar, es decir, [la manera] como tengo que poner en mí mismo lo múltiple que a ella pertenece, no está dada con ello. Para ello se requiere intuición de sí mismo, en cuyo fundamento está una forma dada *a priori*, es decir, el tiempo, [forma] que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Pero si no poseo además // otra intuición de mí mismo, que antes [B158] del acto de *determinar* suministre lo *determinante* en mí (sólo de cuya espontaneidad tengo conciencia), tal como el *tiempo* [suministra] lo determinable, entonces no puedo determinar mi existencia (como [existencia] de un ente espontáneo),[465] sino que sólo me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar; y mi existencia sigue siendo determinable sólo sensiblemente, es decir, como la existencia de un fenómeno. Pero esa espontaneidad hace que me llame a mí mismo *inteligencia*.

que ella tiene que enlazar, sometida a una condición limitativa, que ella llama el sentido interno, sólo puede hacer intuitivo aquel enlace[466] según relaciones temporales que residen enteramente fuera de los conceptos del entendimiento propiamente tales; [inteligencia] que, por eso, sólo se puede conocer a sí misma meramente tal como ella se aparece a sí misma [al transformarse] en una intuición (que no puede ser intelectual, dada por el entendimiento mismo), y no como se conocería a sí misma si su *intuición* fuera intelectual.

§26. *DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL USO EMPÍRICO UNIVERSALMENTE POSIBLE DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO*

En la *deducción metafísica* se mostró el origen *a priori* de las categorías, en general, mediante su completa concordancia con las funciones universales lógicas del pensar; en la [deducción] *trascendental* se expuso la posibilidad de ellas como conocimientos *a priori* de objetos de una intuición en general (§§20, 21). Ahora hay que explicar la posibilidad de conocer *a priori*, *por medio de las categorías*, los objetos que *puedan alguna vez presentarse a nuestros sentidos*; [y de conocerlos *a priori*] no según la forma de la intuición de ellos, sino según las leyes de su enlace; así, pues, [hay que explicar la posibilidad] de prescribirle a la naturaleza, por decirlo así, la ley, y de hacerla posible incluso a ella misma.[467] // Pues sin esta aptitud de ellas no se [B160] entendería cómo es que todo lo que pueda presentarse a nuestros sentidos debía estar sometido a las leyes que surgen *a priori* sólo del entendimiento.

Ante todo hago notar que entiendo por *síntesis de la aprehensión* la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se torna posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de ella (como fenómeno).

Tenemos *formas* de la intuición sensible *a priori*, tanto externa como interna, en las representaciones del espacio y del tiempo; y a ellas debe

ser siempre conforme la síntesis de la aprehensión de lo múltiple del fenómeno, porque ella misma sólo puede ocurrir de acuerdo con esa forma. Pero el espacio y el tiempo no sólo se representan *a priori* como *formas* de la intuición sensible, sino como *intuiciones* ellos mismos ([intuiciones] que contienen un múltiple), y [se representan], por consiguiente, con la determinación de la *unidad* de ese múltiple en ellos (ver la "Estét. trasc.").* // Por [B161] consiguiente, ya juntamente con (no en) estas intuiciones es dada *a priori* a la vez, como condición de la síntesis de toda *aprehensión*, la *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera de nosotros o en nosotros, y por tanto también [es dado] un *enlace* al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el espacio o en el tiempo. Pero esa unidad sintética no puede ser otra que la [unidad] del enlace de lo múltiple de una dada *intuición en general*, en una conciencia originaria, de acuerdo con las categorías, sólo que aplicada[468] a nuestra *intuición sensible*. En consecuencia, toda síntesis, por medio de la cual es posible la percepción misma, está sometida a las categorías; y puesto que la experiencia es un conocimiento por medio de percepciones conectadas, las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez *a priori*, también con respecto a todos los objetos de la experiencia.

* * *

// Así, p. ej., cuando convierto en percepción la intuición empírica de una [B162] casa, mediante la aprehensión de lo múltiple de ella,[469] me sirve de fun-

* El espacio, representado como *objeto*, (como efectivamente se lo requiere en la geometría), contiene más que mera forma de la intuición, a saber, [contiene] *conjunción*, en una representación *intuitiva*, de lo múltiple dado según la forma de la sensibilidad; de manera que la *forma de la intuición* suministra un mero múltiple, pero la *intuición formal* [suministra] unidad de la representación. Esta unidad la conté, en la "Estética", como perteneciente meramente a la // sensibilidad, sólo para hacer notar que [B161] ella precede a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, por la cual, empero, llegan a ser, ante todo, posibles todos los conceptos de espacio y de tiempo. Pues como por medio de ella (al determinar el entendimiento a la sensibilidad) son *dados*, en primer lugar, el espacio o el tiempo como intuiciones, entonces la unidad de esa intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (§24).

damento la *unidad necesaria* del espacio y de la intuición sensible externa en general, y trazo, por así decirlo, la figura de ella,[470] de acuerdo con esa unidad sintética de lo múltiple en el espacio. Pero precisamente la misma unidad sintética, si hago abstracción de la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la *cantidad*, a la cual tiene que ser completamente conforme aquella síntesis de la aprehensión, es decir, la percepción.*

Si (en otro ejemplo) percibo el congelamiento del agua, aprehendo dos estados (el de fluidez y el de solidez) como [estados] que guardan uno con otro una relación de tiempo. Pero en el tiempo, que pongo por fundamento del fenómeno, como *intuición* interna, // me represento una *unidad* sinté- [B163]
tica necesaria de lo múltiple,[471] sin la cual aquella relación no podría ser dada [de manera] *determinada* (con respecto a la sucesión temporal) en una intuición. Ahora bien, esa unidad sintética, como condición *a priori* bajo la cual enlazo lo múltiple de una *intuición en general*, es –si hago abstracción de la forma constante de mi intuición interna, [es decir, si hago abstracción de] el tiempo–[472] la categoría de *causa*, mediante la cual, cuando la aplico a mi sensibilidad, *todo lo que acontece lo determino, según su relación, en el tiempo en general.* Por consiguiente, la aprehensión, en un acontecimiento tal –y por tanto, este [acontecimiento] mismo, en lo que concierne a la posible percepción–[473] está sometida al concepto de la *relación de los efectos y de las causas*; y así en todos los otros casos.

* * *

Las categorías son conceptos que prescriben *a priori* leyes a los fenómenos,[474] y por tanto, a la naturaleza, como conjunto de todos los fe-

* De esa manera se demuestra: que la síntesis de la aprehensión, que es empírica, debe ser necesariamente conforme a la síntesis de la apercepción, que es intelectual y está contenida enteramente *a priori* en la categoría. Es una y la misma espontaneidad, la que allí con el nombre de imaginación, y aquí [con el] de entendimiento, introduce un enlace en lo múltiple de la intuición.

nómenos (*natura materialiter spectata*); y ahora, puesto que ellas no son derivadas de la naturaleza, ni se rigen por ella tomándola por modelo (porque en caso contrario serían meramente empíricas), se pregunta cómo hay que entender que la naturaleza deba regirse por ellas, es decir, cómo pueden ellas determinar *a priori* el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta.[475] Aquí está la solución de ese enigma.

// Cómo [es que] las leyes de los fenómenos, en la naturaleza, deban concordar con el entendimiento y con su forma *a priori*, es decir, con la facultad de él, de *enlazar* lo múltiple en general, no es más extraño que [la cuestión de] cómo [es que] los fenómenos mismos deban concordar con la forma de la intuición sensible *a priori*.[476] Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino sólo relativamente al sujeto al que los fenómenos son inherentes, en la medida en que él tiene entendimiento, así como los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente al mismo ser, en la medida en que tiene sentidos. A las cosas en sí mismas su conformidad a leyes les correspondería de manera necesaria, aun fuera de un entendimiento que las conociese. Pero los fenómenos son sólo representaciones de cosas que están presentes sin ser conocidas[477] en lo que respecta a lo que puedan ser en sí. Como meras representaciones, empero, no están bajo otra ley de conexión que aquella prescrita por la facultad de las conexiones. Ahora bien, aquello que conecta lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que respecta a la unidad de la síntesis intelectual de ella, y [depende] de la sensibilidad, en lo que respecta a la multiplicidad de la aprehensión. Puesto que toda posible percepción depende de la síntesis de la aprehensión, y ella misma, empero, esta síntesis empírica, depende de la trascendental, y por tanto, [depende] de las categorías, entonces todas las percepciones posibles, y por tanto también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, // todos los fenómenos de la naturaleza, deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías, de las cuales depende la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en

[B164] (margin, beside "// Cómo [es que]…")
[B165] (margin, beside "la conciencia empírica, es decir, //…")

general) como del fundamento originario de su necesaria conformidad a leyes (como *natura formaliter spectata*). Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir *a priori*, mediante meras categorías, las leyes a los fenómenos, no se extiende a más leyes que aquellas en las que se basa una *naturaleza en general*, como conformidad de los fenómenos, en el espacio y en el tiempo, a leyes. Las leyes particulares, por concernir a fenómenos empíricamente determinados, *no* pueden *deducirse enteramente* de ellas,[478] aunque están, todas, sujetas a aquéllas. Debe concurrir la experiencia, para conocer, *en general*, estas últimas;[479] pero solamente aquellas leyes *a priori* dan enseñanza acerca de la experiencia en general[480] y de aquello que puede ser conocido como un objeto de ella.

§27. *RESULTADO DE ESTA DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS DEL ENTENDIMIENTO*

No podemos *pensar* ningún objeto, si no es mediante las categorías; no podemos *conocer* ningún objeto pensado, si no es mediante intuiciones que correspondan a aquellos conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles, y ese conocimiento, en la medida en que el objeto de él es dado, es empírico. Pero el conocimiento empírico// es experiencia. [B166]
En consecuencia, no es posible para nosotros ningún conocimiento a priori, a no ser únicamente de objetos de una experiencia posible.[*]

Pero este conocimiento que está limitado meramente a objetos de la experiencia, no por ello está tomado todo él de la experiencia; sino que tanto en lo que concierne a las intuiciones puras, como [en lo que concierne] a

[*] Para evitar que alguien se ofenda precipitadamente por las alarmantes consecuencias perjudiciales de esta proposición, quiero sólo recordar que las categorías no están limitadas, en el *pensar*, por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que tienen un campo ilimitado; y que sólo el *conocer* lo que nos representamos en el pensamiento, la determinación del objeto, requiere la intuición; con lo cual, a falta de esta última, el pensamiento del objeto, por lo demás, puede seguir teniendo sus consecuencias verdaderas y provechosas en el *uso de la razón* que haga el sujeto; [uso] que, empero, como no siempre está dirigido a la determinación del objeto, y por tanto, al conocimiento, sino [que] también [está dirigido] a la [determinación] del sujeto y del querer de éste, no se puede exponer todavía aquí.

los conceptos puros del entendimiento, hay elementos del conocimiento que se encuentran en nosotros *a priori*.[481] Ahora bien, hay sólo dos caminos por los cuales puede pensarse una concordancia *necesaria* de la experiencia con los conceptos de los objetos de ella: o bien la experiencia hace posibles esos conceptos, o bien esos conceptos hacen posible la experiencia. Lo // primero no ocurre con las categorías (ni tampoco con la intuición [B167] sensible pura); pues son conceptos *a priori*, y por tanto independientes de la experiencia (la afirmación de un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). En consecuencia sólo queda lo segundo (por decirlo así, un sistema de la *epigenesis* de la razón pura): a saber, que las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general. Pero cómo es que ellas hacen posible la experiencia, y cuáles principios de la posibilidad de ésta suministran ellas en su aplicación a los fenómenos, lo explicará más ampliamente el capítulo siguiente, acerca del uso trasc. de la facultad de juzgar.

Si alguien pretendiera proponer todavía un camino medio entre los dos únicos caminos mencionados, a saber, que ellas[482] no fuesen ni primeros principios *a priori* de nuestro conocimiento, *pensados espontáneamente*, ni tampoco extraídos de la experiencia, sino disposiciones subjetivas de pensar, implantadas en nosotros juntamente con nuestra existencia, arregladas por nuestro Creador de tal manera, que el uso de ellas concuerda exactamente con las leyes de la naturaleza de acuerdo con las cuales sigue su curso la experiencia (una especie de *sistema de la preformación* de la razón pura), entonces sería decisivo contra ese mencionado camino medio (además de que con tal hipótesis no se alcanza a divisar un fin, [es decir, no se alcanza a ver] hasta dónde se pretenderá llevar la presuposición de disposiciones predeterminadas para juicios futuros): // que en tal caso [B168] a las categorías les faltaría la *necesidad* que pertenece esencialmente al concepto de ellas. Pues p. ej. el concepto de causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo una condición presupuesta, sería falso, si se

basase solamente en una necesidad subjetiva arbitrariamente implantada en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según tal regla de la relación. Yo no podría decir: el efecto está enlazado con la causa en el objeto (es decir, necesariamente); sino solamente [podría decir que] yo estoy constituido de tal suerte que no puedo pensar esa representación de otra manera que así conectada; lo que es precisamente lo que más desea el escéptico; pues entonces todo nuestro saber por medio de la presunta validez objetiva de nuestros juicios no es nada más que pura apariencia ilusoria, y no faltarían quienes no admitieran [hallar] en sí mismos esa necesidad subjetiva (que debe ser sentida); al menos, no se podría discutir con nadie acerca de aquello que se basa meramente en la manera como está organizado su sujeto.

BREVE CONCEPTO DE ESTA DEDUCCIÓN

Es la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos, de todo el conocimiento teórico *a priori*), como principios de la posibilidad de la experiencia; [y es la exposición] de ésta, empero, como *determinación* de los fenómenos en el espacio y // el tiempo *en general*; finalmente [B169]
[es la exposición] de éstos[483] a partir del principio de la unidad sintética *originaria* de la apercepcion, como [principio] de la forma del entendimiento con respecto al espacio y al tiempo como formas originarias de la sensibilidad.

* * *

Sólo hasta aquí considero necesaria la división en parágrafos, porque nos ocupábamos de los conceptos elementales. Ahora que vamos a representarnos el uso de ellos, el discurso podrá avanzar sin ella,[484] en concatenación continua.[485]

Libro segundo de la analítica trascendental
La analítica de los principios

La lógica general está edificada según un plan que coincide exactamente con la división de las facultades cognoscitivas superiores. Éstas son: **Entendimiento, facultad de juzgar** y **razón**. Por eso, aquella doctrina trata, en su analítica, de *conceptos, juicios* y *raciocinios*, precisamente según las funciones y el | orden de aquellas potencias de la mente que <A131> se suelen comprender bajo la denominación amplia de entendimiento en general.

// Puesto que la mencionada lógica, meramente formal, hace abstrac- [B170] ción de todo contenido del conocimiento (ya sea éste puro o empírico), y se ocupa solamente de la forma del pensar (del conocimiento discursivo) en general; por tanto, puede abarcar también, en su parte analítica, el canon para la razón, la forma de la cual tiene su norma segura, que puede ser entendida *a priori*, por mera descomposición de las acciones de la razón en sus momentos, sin tomar en consideración la naturaleza peculiar del conocimiento allí empleado.

La lógica trascendental, estando limitada a un contenido determinado, a saber, solamente al de los conocimientos puros *a priori*, no puede imitarla en esta división. Pues se hace manifiesto: que el *uso trascendental de la razón* no es objetivamente válido, y por tanto, no pertenece a la *lógica de la verdad*, es decir, a la analítica; sino que, como una *lógica de la apariencia ilusoria*, requiere una parte especial del edificio doctrinal escolástico, con el nombre de *Dialéctica* trascendental.

Por eso, el entendimiento y la facultad de juzgar tienen en la lógica trascendental su canon del uso objetivamente válido, y por tanto, verdadero; y tienen su lugar en la parte analítica de ella. Pero la *razón*, en sus intentos de establecer algo *a priori* sobre los objetos, y de ampliar el conocimiento por sobre los límites de la | experiencia posible, // es entera- <A132>[B171]

mente *dialéctica*, y sus ilusorias afirmaciones no se acomodan, de ninguna manera, en un canon como el que la analítica debe contener.

Por tanto, la *Analítica de los principios* será solamente un canon para la *facultad de juzgar*, a la que le enseña a aplicar a fenómenos los conceptos del entendimiento, que contienen la condición de reglas *a priori*. Por este motivo, al tomar por tema los propios *principios del entendimiento*, me serviré de la denominación de *doctrina de la facultad de juzgar*, con la cual esta tarea queda caracterizada de manera más precisa.

Introducción
De la facultad trascendental de juzgar en general

Si se define al entendimiento, en general, como la facultad de las reglas, la facultad de juzgar es la facultad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de discernir si algo está, o no, bajo una regla dada (*casus datae legis*). La lógica general no contiene precepto alguno para la facultad de juzgar, ni puede contenerlo. Pues, dado que *hace abstracción de todo contenido del conocimiento*, no le queda más que la tarea de // descomponer analítica- [B172]
mente la mera forma del conocimiento en conceptos, | juicios y racioci- <A133>
nios, estableciendo así reglas formales de todo uso del entendimiento. Si pretendiera mostrar de manera universal cómo se debe subsumir bajo estas reglas, es decir, [cómo se debe] discernir si algo está bajo ellas o no, esto no podría ocurrir de otro modo, sino, otra vez, mediante una regla. Pero ésta, precisamente por ser una regla, requiere, de nuevo, una indicación de la facultad de juzgar; y así se pone de manifiesto que si bien el entendimiento es capaz de instrucción y de equipamiento por medio de reglas, la facultad de juzgar es un talento especial que no puede ser enseñado, sino solamente ejercido. Por eso, ella es lo específico de aquello que se suele llamar ingenio natural, cuya carencia ninguna escuela puede compensar; pues aunque ésta pueda suministrarle a un entendimiento

limitado muchas reglas tomadas de una inteligencia ajena, y [pueda], por así decirlo, injertárselas, la facultad de servirse de ellas correctamente debe pertenecerle al aprendiz mismo; y no hay regla de las que con esta intención pudieran prescribírsele, que esté a salvo de ser mal aplicada, si falta ese don natural.* Por eso, un médico, | un// juez, o un politólogo, <A134>[B173] puede tener en la cabeza muchas excelentes reglas patológicas, jurídicas o políticas, hasta tal punto, que pudiera llegar a ser un profesor muy exacto; y sin embargo, puede errar fácilmente en la aplicación de ellas, ya sea porque le falte la natural facultad de juzgar (aunque no el entendimiento), de modo que puede entender lo universal *in abstracto*, pero no puede discernir si un caso *in concreto* está sometido a ello; o bien porque no haya sido preparado suficientemente para ese juicio, con ejemplos y casos reales. Ésta es, además, la única y grande utilidad de los ejemplos: que aguzan la facultad de juzgar. Pues por lo que toca a la corrección y precisión de la inteligencia, por lo común le son más bien perjudiciales, ya que raramente cumplen de manera adecuada la condición de la regla (como *casus in terminis*), y además, muchas veces debilitan aquel esfuerzo del entendimiento, de concebir reglas de manera suficiente y universal, e independientemente de las circunstancias particulares de la experiencia, y lo habitúan, al fin, a servirse de ellas más como fórmulas, que como principios. Así, los ejemplos son los// andadores de la facultad [B174] de juzgar, de los que nunca puede prescindir aquel a quien le falta el talento natural de ella.[486]

| Pero aunque la *lógica general* no pueda darle preceptos a la facultad <A135> de juzgar, muy otro es el caso de la [lógica] *trascendental*, a tal punto, que

* La carencia de la facultad de juzgar es lo que propiamente se llama tontería, y un defecto tal no puede remediarse. Un ingenio obtuso o limitado, al que no le faltara nada más que un grado suficiente de entendimiento y de conceptos propios de éste, puede muy bien ser preparado, incluso hasta la erudición, mediante el aprendizaje. Pero como, por lo común, en ese caso// también suele faltar aquella [facultad] | (la *secunda Petri*), no es raro encontrar a hombres muy eruditos, que, en el uso de su ciencia, dejan ver, muchas veces, aquel defecto que nunca puede ser corregido. [B173] <A134>

parece que ésta tuviera por tarea propia el dar firmeza y corregir, mediante reglas determinadas, a la facultad de juzgar en el uso del entendimiento puro. Pues para procurar ampliación al entendimiento en el campo de conocimientos puros *a priori*, por tanto, como doctrina, la filosofía no parece necesaria; o más bien, parece inoportuna, porque después de todos los intentos hechos hasta ahora, poco o ningún terreno se ha ganado con ella; pero como crítica, para prevenir los yerros de la facultad de juzgar (*lapsus judicii*) en el uso de los pocos conceptos puros del entendimiento que están en nuestro poder, para eso es requerida la filosofía, con toda su penetración y su arte demostrativo (aunque el provecho, entonces, sea sólo negativo).

Pero la filosofía trascendental tiene la peculiaridad de que, además de la regla (o más bien, [además] de la condición universal para reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar *a priori* a la vez el caso al que han de ser // aplicadas.[487] La causa de la ventaja que [B175]
en este punto tiene, con respecto a todas las otras ciencias didácticas (excepto la matemática), reside precisamente ahí: en que se ocupa de conceptos que deben referirse *a priori* a sus objetos; por consiguiente, la validez objetiva de ella[488] no puede ser establecida *a posteriori*; | pues ello <A136>
dejaría enteramente intacta[489] aquella dignidad de ella; sino que a la vez debe exponer, mediante características universales pero suficientes para su conocimiento, las condiciones para que puedan ser dados objetos en concordancia con aquellos conceptos; en caso contrario, carecerían de todo contenido, y por tanto, serían meras formas lógicas y no conceptos puros del entendimiento.

Esta *doctrina trascendental de la facultad de juzgar* contendrá dos capítulos: el *primero*, que trata de la condición sensible sólo bajo la cual pueden ser empleados conceptos puros del entendimiento, es decir, del esquematismo del entendimiento puro; el *segundo*, de los juicios sintéticos[490] que se infieren *a priori* de los conceptos puros del entendimiento,

bajo esas condiciones, y sirven de fundamento de todos los demás conocimientos *a priori*, es decir, de los principios del entendimiento puro.

| // Capítulo primero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (o Analítica de los principios) <A137>[B176]

Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero debe ser *homogénea* con el último;[491] es decir, el concepto debe contener aquello que está representado en el objeto que hay que subsumir bajo él; pues esto, precisamente, significa la expresión: un objeto está contenido *bajo* un concepto. Así, el concepto empírico de un *plato* tiene homogeneidad con el [concepto] puro geométrico de un *círculo*, pues la redondez, que está pensada en el primero, se puede intuir en el último.

Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general, con [intuiciones] sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la *subsunción* de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la *aplicación* de la categoría a fenómenos, puesto que nadie dirá: ésta, p. ej. la causalidad, puede ser intuida // también por [B177]
los sentidos y está contenida en el | fenómeno? Esta pregunta tan natural <A138>
e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar; a saber, para mostrar la posibilidad de cómo *conceptos puros del entendimiento* pueden ser aplicados, en general, a fenómenos. En todas las otras ciencias, en las que los conceptos mediante los cuales es pensado universalmente el objeto no son tan diferentes y heterogéneos de aquellos que lo representan a éste *in concreto*, tal como es dado, es innecesario dar una explicación especial de la aplicación del primero al último.[492]

Ahora bien, está claro que debe haber un tercero,[493] que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero [debe ser], por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una [representación] tal es el *esquema trascendental*.

El concepto del entendimiento contiene unidad sintética pura de lo múltiple en general. El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, y por tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene un múltiple *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la *categoría* (que constituye la unidad de ella), en la medida en que es *universal* y se basa
en una// regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea con el *fenómeno*, en [B178]
la medida en que | el *tiempo* está contenido en toda representación empí- <A139>
rica de lo múltiple. Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera.[494]

Después de lo que ha sido mostrado en la "Deducción de las categorías", nadie dudará, espero, en decidirse acerca de la cuestión de si estos conceptos puros del entendimiento son de uso meramente empírico, o también de uso trascendental, es decir, si, como condiciones de una experiencia posible, se refieren *a priori* solamente a fenómenos, o si, como condiciones de la posibilidad de las cosas en general, pueden extenderse a objetos en sí mismos (sin restricción alguna a nuestra sensibilidad). Pues allí hemos visto que los conceptos son enteramente imposibles, y no tienen significado alguno,[495] si no les es dado un objeto, ya a ellos mismos, ya, por lo menos, a los elementos en los que ellos consisten, y por tanto no pueden dirigirse a cosas en sí (sin considerar si, y cómo, pudieran sernos dadas); que, además, la única manera como

nos son dados objetos es la modificación de nuestra sensibilidad; finalmente, que conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la // función del entendimiento en la categoría, también condiciones [B179] formales de la sensibilidad | (a saber, del sentido interno), las cuales <A140> contienen la condición universal, sólo bajo la cual la categoría puede ser aplicada a algún objeto. Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto del entendimiento en su uso, el *esquema* de ese concepto del entendimiento; y al procedimiento del entendimiento con estos esquemas, [lo llamaremos] el *esquematismo* del entendimiento puro.

El esquema, en sí mismo, es siempre sólo un producto de la imaginación; pero en la medida en que la síntesis de esta última no tiene por propósito ninguna intuición singular, sino únicamente la unidad en la determinación de la sensibilidad, el esquema ha de distinguirse de la imagen. Así, cuando pongo cinco puntos uno después del otro, ... esto es una imagen del número cinco. En cambio, si solamente pienso un número en general, que tanto puede ser cinco como cien, este pensar es la representación de un método de representar en una imagen una cantidad (p. ej. mil) según cierto concepto, más bien que esta imagen misma, a la cual, en el último caso, difícilmente podría yo abarcarla y compararla con el concepto. Ahora bien, a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un // concepto, la llamo el [B180] esquema de ese concepto.

En verdad, a nuestros conceptos sensibles puros no les sirven de fundamento imágenes de los objetos, sino | esquemas. Jamás imagen alguna de <A141> un triángulo sería adecuada al concepto de un triángulo en general. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que éste valga para todos, rectángulos, no rectángulos, etc.; sino que estaría limitada siempre sólo a una parte de esta esfera. El esquema del triángulo nunca puede existir en otra parte que en los pensamientos, y significa una regla de la síntesis de la

imaginación, con respecto a figuras puras en el espacio. Aun mucho menos alcanza jamás un objeto de la experiencia, o una imagen de él, al concepto empírico; sino que éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como regla de la determinación de nuestra intuición, según cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto*. Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas // operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y [B181]
las pongamos en descubierto a la vista. Podemos decir apenas esto: la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva;[496]
el *esquema* de conceptos sensibles (como [los] de las | figuras en el espacio) <A142>
[es] un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*, por el cual, y según el cual, las imágenes llegan a ser, ante todo, posibles, las cuales, empero, deben ser conectadas con el concepto siempre sólo por medio del esquema que ellas designan, sin que, en sí mismas, lleguen nunca a ser enteramente congruentes con él. Por el contrario, el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser llevado a imagen alguna, sino que es sólo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa,[497] y es un producto trascendental de la imaginación, [producto] que concierne a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de la forma de él,[498] (del tiempo), con respecto a todas las representaciones, en la medida en que éstas debieran estar interconectadas entre sí *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de la apercepción.

Sin detenernos en un análisis seco y tedioso de lo que se requiere, en general, para los esquemas trascendentales de conceptos puros del

entendimiento, preferimos exponerlos en el orden de las categorías y en conexión con éstas.

// La imagen pura de todas las cantidades (*quantorum*) ante el sentido [B182] externo, es el espacio; pero de todos los objetos de los sentidos en general, el tiempo. Pero el *esquema* puro *de la cantidad* (*quantitatis*), como [esquema] de un concepto del entendimiento, es el *número*, que es una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a lo uno (homogéneos). Por tanto, el número no es otra cosa que la | unidad de la síntesis <A143> de lo múltiple de una intuición homogénea en general, de modo tal,[499] que produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.

Realidad es, en un concepto puro del entendimiento, aquello que corresponde, en general, a una sensación; aquello, por tanto, cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo); negación [es aquello] cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición de ambas ocurre, por tanto, en la diferencia del mismo tiempo, como un tiempo pleno, o vacío. Puesto que el tiempo es solamente la forma de la intuición, [y] por tanto, de los objetos, como fenómenos, entonces aquello que en éstos corresponde a la sensación es la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (la cosidad,[500] realidad). Ahora bien, toda sensación tiene un grado o una cantidad, por la cual puede llenar más, o menos, el mismo tiempo, es decir, el sentido interno, respecto de la misma representación de un objeto, hasta cesar en la nada (= 0 = *negatio*). Por eso, es una relación y conexión, o más // bien, un tránsito [B183] de la realidad a la negación, lo que hace representable toda realidad como un *quantum*, y el esquema de una realidad, como [esquema] de la cantidad de algo, en la medida en que ello llena el tiempo, es precisamente esta generación continua y uniforme de ella[501] en el tiempo, al descender, en el tiempo, a partir de la sensación que tiene un cierto grado, hasta la desaparición de ella; o al ascender gradualmente, desde la negación, a la cantidad de ella.

| El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiem- <A144> po, es decir, la representación de ello como substrato de la determinación

empírica general del tiempo, [substrato] que permanece, pues, mientras todo lo demás cambia. (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo, entonces, que es, él mismo, inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, es decir, la substancia, y sólo en ella puede ser determinada según el tiempo la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.)

El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, a lo cual, cuando es puesto,[502] siempre le sigue algo diferente. Consiste, pues, en la sucesión de lo múltiple, en la medida en que está sometida a una regla.

El esquema de la comunidad (acción recíproca), o de la recíproca causalidad de las substancias por lo que concierne a sus accidentes, es la simultaneidad de las // determinaciones de una de ellas con las de la otra, [B184] según una regla universal.

El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de diversas representaciones con las condiciones del tiempo en general (p. ej. que[503] lo opuesto, en una cosa, no puede ser simultáneo, sino sólo sucesivo); por consiguiente, la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualquiera.

| El esquema de la realidad efectiva es la existencia en un tiempo <A145> determinado.

El esquema de la necesidad es[504] la existencia de un objeto en todo tiempo.

Por todo esto, se ve que el esquema de cada categoría contiene y hace representar [sólo una determinación del tiempo],[505] así, el de la cantidad, [contiene y hace representar] la generación (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva aprehensión de un objeto; el esquema de la cualidad, la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o el llenado del tiempo; el de la relación, la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, según una regla de la determinación del tiempo);

finalmente, el esquema de la modalidad y de sus categorías, [contiene y hace representar] el tiempo mismo, como el correlato de la determinación de un objeto: si pertenece al tiempo, y cómo [pertenece a él]. Por eso, los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo*,[506] *a priori*, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la *serie del tiempo*, al *contenido del tiempo*, al *orden // del tiempo*, y finalmente al *conjunto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles. [B185]

A partir de esto queda claro que el esquematismo del entendimiento mediante la síntesis trascendental de la imaginación no desemboca en ninguna otra cosa, sino en la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, en la unidad de la apercepción, como función que corresponde al sentido interno (a una receptividad). Por tanto, los esquemas de los conceptos | puros del entendimiento son las <A146> verdaderas y únicas condiciones para procurarles a éstos una referencia a objetos, y por tanto, *significación*; y por eso las categorías, al fin, no tienen otro uso, más que [el uso] posible empírico, pues sirven meramente para someter a los fenómenos, mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (debido a la unificación necesaria de toda conciencia en una aprecepción originaria), a reglas universales de la síntesis, y para tornarlos así, con ello, aptos para la integral conexión en una experiencia.

Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible; y en la universal referencia a ella consiste la verdad trascendental, que precede a toda [verdad] empírica, y la hace posible.

Pero salta a la vista también que, aunque los esquemas de la sensibilidad // realizan, ante todo, a las categorías, también, sin embargo, [B186] las restringen, es decir, las limitan a condiciones que residen fuera del entendimiento (a saber, en la sensibilidad). Por eso el esquema es propiamente sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría. (*Numerus est quantitas phaenomenon*,

sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon – aeternitas, necessitas phaenomenon etc.)[507] Si dejamos de lado una condición restrictiva, parece | que amplificáramos el concepto <A147> antes limitado; así, las categorías, en su significación pura, sin todas las condiciones de la sensibilidad, deberían tener validez para cosas en general, *tales como son*, en lugar de lo cual sus esquemas las representan solamente *tales como aparecen*;[508] y entonces aquellas [deberían aparentemente] tener una significación independiente de todos los esquemas y mucho más extendida. En realidad, es cierto que les queda a los conceptos puros del entendimiento, incluso después de hacer abstracción de toda condición sensible, una significación; pero solamente lógica, [la significación] de mera unidad de las representaciones, a las cuales,[509] empero, no les es dado ningún objeto, y por tanto, tampoco significación alguna que pudiera producir un concepto[510] de objeto. Así, p. ej., la substancia, si uno suprimiese la determinación sensible de la permanencia, no significaría nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser un predicado de otra cosa). Pero con esta representación no puedo hacer nada, pues no me // indica qué determinaciones posee la cosa que ha de [B187] ser tenida por tal sujeto primero. Por consiguiente, las categorías, sin los esquemas, son solamente funciones del entendimiento para conceptos, pero no representan objeto alguno. Esta significación la reciben de la sensibilidad, que realiza al entendimiento, a la vez que lo restringe.

| Capítulo segundo de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (o Analítica de los principios) <A148>

Sistema de todos los principios del entendimiento puro

En el capítulo anterior hemos considerado la facultad trascendental de juzgar solamente según las condiciones universales, sólo bajo las cuales ella está autorizada a emplear los conceptos puros del entendimiento para

juicios sintéticos. Ahora, nuestra tarea es: exponer en enlace sistemático los juicios que el entendimiento efectivamente produce *a priori*, sujeto a esta cautela crítica; para lo cual, sin duda, nuestra tabla de las categorías debe suministrarnos la guía segura y natural. Pues son precisamente éstas, [aquellas] en cuya referencia a experiencia posible debe consistir todo conocimiento puro *a priori* del entendimiento; y [aquellas] cuya relación con la sensibilidad en general// expondrá, por eso, todos los prin- [B188] cipios trascendentales del uso del entendimiento, de manera completa, y en un sistema.

Los principios *a priori* no llevan ese nombre únicamente porque contienen en sí los fundamentos de otros juicios; sino también porque no están basados, a su vez, en conocimientos superiores ni más generales. Pero esta propiedad no los exime de toda demostración. | Pues aunque ésta no pueda <A149> luego ser desarrollada objetivamente, sino que más bien sirva de fundamento de todo conocimiento de su objeto,[511] esto no impide que sea posible, y aun necesario, suministrar una demostración a partir de las fuentes subjetivas de la posibilidad de un conocimiento del objeto en general; pues de no ser así, la proposición atraería sobre sí misma, igualmente, la fortísima sospecha de [ser] una afirmación meramente subrepticia.

En segundo lugar, nos limitaremos a aquellos principios que se refieren a las categorías. Por tanto, no pertenecen al terreno marcado para nuestra investigación, ni los principios de la "Estética trascendental", según los cuales el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad de todas las cosas, como fenómenos; ni tampoco la restricción de estos principios: a saber, que no pueden ser referidos a cosas en sí mismas. Tampoco los principios de la matemática forman parte alguna de este sistema, porque son extraídos solamente de la intuición, y no del concepto puro del entendimiento;// sin embargo, puesto que, igualmente, son juicios sintéticos *a* [B189] *priori*, tendrá un lugar aquí necesariamente la posibilidad de ellos, no para demostrar su corrección y certeza apodíctica –ellos no necesitan eso–,[512]

sino sólo para hacer comprensible la posibilidad de tales conocimientos *a priori* evidentes, y para deducirla.

Deberemos hablar también del principio de los juicios analíticos, y esto en | oposición al de los sintéticos,[513] de los que propiamente nos <A150> ocupamos; porque esta contraposición libera la teoría de los últimos de todo malentendido, y los pone a la vista nítidamente en su naturaleza peculiar.

El sistema de los principios del entendimiento puro
Sección primera
Del principio supremo de todos los juicios analíticos

Cualquiera sea el contenido de nuestro conocimiento, y comoquiera que éste se refiera al objeto, la condición universal, aunque sólo negativa, de todos nuestros juicios en general es que no se contradigan a sí mismos; en caso contrario, estos juicios no son, en sí mismos (incluso sin tomar en cuenta al objeto), nada. Pero aunque // en nuestro juicio no haya contra- [B190] dicción alguna, él puede, sin embargo, enlazar los conceptos de una manera diferente de como lo requiere el objeto; o también, sin que nos sea dado fundamento alguno, ni *a priori* ni *a posteriori*, que justifique un juicio tal; y así, un juicio, aun estando libre de toda contradicción interna, puede ser falso, o carecer de fundamento.

| Ahora bien, la proposición: que a ninguna cosa le conviene un pre- <A151> dicado que la contradiga, se llama el principio de contradicción, y es un criterio universal, aunque sólo negativo, de toda verdad, y por ello mismo, empero, pertenece sólo a la lógica, porque vale para conocimientos, sólo como conocimientos en general, sin tomar en consideración su contenido; y dice: que la contradicción los aniquila y los suprime enteramente.

Pero se puede también hacer un uso positivo de él; esto es: no solamente para excluir la falsedad y el error (en la medida en que se basa en

la contradicción), sino también para conocer la verdad. Pues *si el juicio es analítico*, ya sea negativo o afirmativo, su verdad siempre debe poder ser conocida suficientemente según el principio de contradicción. Pues de aquello que, como concepto, reside en el conocimiento del objeto y es pensado ya en él, se negará siempre correctamente lo contrario; pero el concepto mismo deberá ser afirmado necesariamente de ello,[514] // porque [B191]
lo contrario de él contradiría al objeto.

Por eso, debemos admitir, ciertamente, al *principio de contradicción* como el *principio* universal y enteramente suficiente *de todo conocimiento analítico*; pero su autoridad y su utilidad no van tampoco más allá de [ser] un criterio suficiente de la verdad. Pues el que ningún conocimiento pueda serle contrario, sin aniquilarse a sí mismo, eso hace de esta proposición, por cierto, una *conditio* | *sine qua non*, pero no hace de ella un fundamento <A152>
de determinación de la verdad de nuestro conocimiento. Ahora bien, puesto que nuestra tarea concierne, propiamente, sólo a la parte sintética de nuestro conocimiento, tendremos siempre, ciertamente, la precaución de no actuar nunca en contra de este principio inviolable, pero nunca podremos esperar de él ningún esclarecimiento respecto de la verdad de esa especie de conocimiento.

De este principio célebre, aunque despojado de todo contenido y meramente formal, hay empero una fórmula que contiene una síntesis que se ha introducido en ella por descuido, y de manera completamente innecesaria. Dice: es imposible que algo *al mismo tiempo* sea y no sea. Aparte de que aquí se ha añadido de manera superflua (mediante la palabra *imposible*) la certeza apodíctica, que debería entenderse por sí misma a partir del principio, además la proposición está afectada por la condición del tiempo, y es como si dijera: Una // cosa $= A$, que es algo $= B$, no puede ser *non B* al [B192]
mismo tiempo; pero puede muy bien ser ambos (tanto *B* como *non B*) de manera sucesiva. P. ej. un hombre que es joven no puede ser, simultáneamente, viejo; pero el mismo hombre puede muy bien ser joven en un tiem-

po, y no joven, es decir, viejo, en otro tiempo. Ahora bien, el principio de contradicción, como principio meramente lógico, no debe restringir sus asertos a relaciones de tiempo; por eso, | una fórmula tal es enteramente <A153> contraria al propósito de él. El equívoco viene meramente de que a un predicado de una cosa se lo separa primeramente del concepto de ella, y luego se conecta con ese predicado su opuesto, lo cual nunca produce una contradicción con el sujeto, sino solamente con su predicado, que ha sido enlazado sintéticamente con aquél; y [esta contradicción se produce] solamente cuando los predicados primero y segundo son puestos al mismo tiempo. Si digo: un hombre que es inculto, no es culto, tiene que estar allí la condición: *al mismo tiempo*; pues aquel que en un tiempo no es culto, puede muy bien ser culto en otro tiempo. Pero si digo: ningún hombre inculto es culto, la proposición es analítica, porque la nota (de la incultura) forma parte, ahora, del concepto del sujeto, y entonces la proposición negativa resulta inmediatamente del principio de contradicción, sin que se necesite añadir la condición: *al mismo tiempo*. Ésta es la causa por la que antes he alterado la fórmula // de él, de [B193] manera que la naturaleza de una proposición analítica fuera expresada distintamente por ella.

| Sección segunda del sistema de los principios del entendimiento puro <A154>

Del principio supremo de todos los juicios sintéticos

La explicación de la posibilidad de juicios sintéticos es una tarea con la que no tiene nada que hacer la lógica general, que ni siquiera precisa conocer el nombre de ellos. En una lógica trascendental, empero, éste es el negocio más importante de todos, e incluso el único, si se habla de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, y de las condiciones y del alcance de la validez de ellos. Pues luego de acabado [este negocio], ella puede

satisfacer perfectamente su [propia] finalidad, a saber, la de determinar el alcance y los límites del entendimiento puro.

En el juicio analítico me atengo al concepto dado, para establecer algo de él. Si es afirmativo, le atribuyo a ese concepto sólo aquello que ya estaba pensado en él; si es negativo, sólo excluyo de él lo contrario de eso.[515] Pero en los juicios sintéticos debo salir del concepto dado, para considerar en relación con él algo enteramente diferente de lo que estaba pensado en él, // la cual [relación], por eso, nunca es ni una relación de identidad, ni [B194]
una de contradicción; y con respecto a esto nunca se puede descubrir, en el | juicio mismo, ni la verdad ni el error. <A155>

Admitiendo, pues: que se debe salir de un concepto dado, para compararlo sintéticamente con otro; entonces es necesario un tercer [elemento], sólo en el cual puede surgir la síntesis de dos conceptos. Ahora bien, ¿qué es este [elemento] tercero, el medio de todos los juicios sintéticos? Hay[516] solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma de él *a priori*, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación, pero la unidad sintética de ellas (que es requerida para el juicio) [se basa] en la unidad de la apercepción. Aquí habrá que buscar, entonces, la posibilidad de los juicios sintéticos; y puesto que todos tres[517] contienen las fuentes de representaciones *a priori*, también [habrá que buscar aquí] la posibilidad de juicios sintéticos puros; e incluso serán necesarios a partir de estos fundamentos, si es que ha de tener lugar un conocimiento de objetos que se base solamente en la síntesis de las representaciones.

Si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, [si ha de] referirse a un objeto y [ha de tener] en él significación y sentido, el objeto debe poder ser dado de alguna manera. Sin eso, los conceptos son vacíos, y con ellos se ha pensado, // pero en realidad no se ha conocido [B195]
nada mediante este pensar, sino que solamente se ha jugado con repre-

sentaciones. Dar un objeto, | si esto no se ha de entender a su vez de <A156> manera solamente mediata, sino [que significa] exhibir inmediatamente en la intuición, no es nada más que referir la representación de él a la experiencia (ya sea efectiva, o sólo posible). Incluso el espacio y el tiempo, por muy puros que estos conceptos sean de todo lo empírico, y por muy cierto que sea que son representados enteramente *a priori* en la mente, no tendrían validez objetiva, ni tendrían sentido ni significación, si no se mostrara su uso necesario en los objetos de la experiencia; pues la representación de ellos es un mero esquema, que se refiere siempre a la imaginación reproductiva, la que evoca a los objetos de la experiencia, sin los cuales ellos no tendrían significación alguna;[518] y así es con todos los conceptos sin diferencia.

La *posibilidad de la experiencia* es, pues, lo que les da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Pero la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos de un objeto de los fenómenos en general, sin la cual ella no llegaría a ser conocimiento,[519] sino una rapsodia de percepciones que no se podrían hacer compatibles entre sí en ningún contexto, según reglas de una conciencia (posible) íntegramente interconectada, y por consiguiente tampoco [se podrían hacer compatibles] con la unidad trascendental y necesaria de la apercepción. // Por consiguiente, la experiencia tiene principios de su [B196] forma, que le sirven *a priori* de fundamento, a saber, reglas universales | de <A157> la unidad en la síntesis de los fenómenos, [principios] cuya realidad objetiva, como condiciones necesarias, puede ser demostrada siempre en la experiencia, e incluso en la posibilidad de ella. Pero fuera de esta referencia, las proposiciones sintéticas *a priori* son enteramente imposibles, porque no poseen un tercero, a saber, un objeto puro,[520] en el cual la unidad sintética pudiera exhibir la realidad objetiva de sus conceptos.[521]

Por eso, aunque del espacio en general, o de las figuras que la imaginación productiva diseña en él, conozcamos mucho *a priori*, mediante juicios

sintéticos, sin que necesitemos para ello, efectivamente, experiencia alguna; tal conocimiento, empero, no sería nada más que atarearse con una mera fantasía, si el espacio no tuviera que ser considerado como condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa; por lo cual aquellos juicios sintéticos puros se refieren, aunque sólo mediatamente, a la experiencia posible, o más bien a la posibilidad misma de ésta, y sólo en ella fundan la validez objetiva de su síntesis.

Por tanto, puesto que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su posibilidad, la única especie de conocimiento que le da realidad a toda otra síntesis, ésta, como conocimiento *a priori*, posee verdad (concordancia // con el objeto) sólo porque no contiene nada más que lo que | es necesario para la unidad sintética de la experiencia en general. [B197]<A158>

El principio supremo de todos los juicios sintéticos es, entonces: todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible.

De esta manera son posibles los juicios sintéticos *a priori*, si referimos a un posible conocimiento de experiencia, en general, las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación, y la unidad necesaria de ella en una apercepción trascendental, y decimos: las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.

Sección tercera del sistema de los principios del entendimiento puro

Representación sistemática de todos los principios sintéticos de él

El que, en general, haya principios en algún lugar, debe adscribirse únicamente al entendimiento puro, que no solamente es la facultad de las reglas con respecto // a aquello que sucede, sino que es él mismo fuen- [B198]

te de los | principios según los cuales todo (lo que pueda presentársenos <A159> como objeto) necesariamente está sometido a reglas, porque, sin ellas, a los fenómenos nunca podría atribuírseles conocimiento de un objeto que les correspondiese. Incluso las leyes de la naturaleza, si se las considera como principios del uso empírico del entendimiento, llevan consigo, a la vez, una expresión de necesidad, y por tanto, al menos la sospecha de una determinación a partir de fundamentos que son válidos *a priori* y antes de toda experiencia. Pero todas las leyes de la naturaleza, sin diferencia, están sometidas a principios superiores del entendimiento, pues ellas sólo los aplican a éstos a casos particulares del fenómeno. Sólo éstos, pues, suministran el concepto que contiene la condición, y por decirlo así, el exponente de una regla en general; mientras que la experiencia suministra el caso que está bajo la regla.

No puede haber peligro, propiamente, de que se tomen principios meramente empíricos por principios del entendimiento puro, ni tampoco a la inversa; pues la necesidad según conceptos, que distingue a los últimos, y cuya falta en cualquier proposición empírica se percibe fácilmente, por muy general que sea su validez, puede impedir fácilmente esta equivocación. Pero hay principios puros *a priori* que sin embargo no quisiera atribuir al entendimiento puro como peculiares de él, porque no son extraídos de conceptos puros, // sino de intuiciones puras (aunque [B199] por intermedio del entendimiento); pero el | entendimiento es la facul- <A160> tad de los conceptos. La matemática los posee, pero su aplicación a la experiencia, y por tanto, su validez objetiva, e incluso la posibilidad de tal conocimiento sintético *a priori* (la deducción de él) siempre se basa en el entendimiento puro.

Por eso, no contaré entre mis principios a los de la matemática, pero sí aquellos en los cuales se basa la posibilidad y la validez objetiva *a priori* de ésta, y que por tanto han de considerarse como *principium* de estos principios, y van *de los conceptos* a la intuición, pero no *de la intuición* a conceptos.

En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a una experiencia posible, el uso de la síntesis de ellos es, ya *matemático*, ya *dinámico*; pues ella se dirige, en parte, solamente a la *intuición* de un fenómeno en general, y en parte a la *existencia* [de él]. Pero las condiciones *a priori* de la intuición son enteramente necesarias con respecto a una experiencia posible; las de la existencia de los objetos de una intuición empírica posible, [son], en sí, sólo contingentes. Por eso, los principios del uso matemático se enunciarán de manera incondicionadamente necesaria, es decir, apodíctica; mientras que los del uso dinámico, si bien poseerán también el carácter de una necesidad *a priori*, lo poseerán sólo bajo la condición del pensamiento empírico en una experiencia, y por tanto, sólo de manera mediata e // indirecta, y por consiguiente (aun sin menoscabo de su [B200]
certeza con respecto a la experiencia en general) no contendrán aquella evidencia inmediata | que es propia de aquéllos. Pero esto se podrá juzgar <A161>
mejor en la conclusión de este sistema de los principios.

La tabla de las categorías nos proporciona la guía más natural para la tabla de los principios, porque éstos no son otra cosa que reglas del uso objetivo de las primeras. Según esto, todos los principios del entendimiento puro son

1
Axiomas
de la
intuición

2
Anticipaciones
de la
percepción

3
Analogías
de la
experiencia

4
Postulados
del
pensamiento empírico
en general

He elegido con cuidado estas denominaciones, para que no se dejaran de
notar las diferencias referentes a la evidencia y a la aplicación de estos
principios. Pero pronto se pondrá de manifiesto que, tanto en lo que con-
cierne a la // evidencia, como en lo que concierne a la determinación de [B201]
los fenómenos *a priori* según las categorías de la *cantidad* y de la *cualidad*
(si se atiende únicamente a la forma de estas últimas), los | principios <A162>
de ellas se distinguen, en eso, notablemente de los dos restantes; pues
aquéllos pueden tener una certeza intuitiva, mientras que éstos, una sólo
discursiva, aunque en ambos casos la certeza sea plena. Por eso, a aqué-
llos los llamaré los principios *matemáticos*, y a éstos, los *dinámicos*.* Pero
se notará: que aquí no me refiero // ni a los principios de la Matemática en [B202]
un caso, ni a los principios de la Dinámica general (física) en el otro, sino
solamente a los del entendimiento puro con relación al sentido interno (sin
distinción de las representaciones dadas en él), de los cuales reciben todos
aquéllos su posibilidad. Les doy su nombre, por tanto, más en considera-
ción de su aplicación, que por su contenido, y procedo ahora al examen de
ellos en el mismo orden en que están representados en la tabla.

1. *AXIOMAS DE LA INTUICIÓN*[523]

El principio de ellos es: *Todas las intuiciones son cantidades extensivas.*

* Todo *enlace* (*conjunctio*) es, ya *composición* (*compositio*), ya *conexión* (*nexus*). La primera es la síntesis de lo múltiple [cuyos elementos] *no* se pertenece[n] *necesariamente unos a otros*, como p. ej. los dos triángulos en los que se divide un cuadrado mediante la diagonal, tomados por sí mismos, no se pertenecen necesariamente uno al otro; y tal es la síntesis de lo *homogéneo* en todo lo que puede ser considerado *matemáticamente* (síntesis que a su vez puede dividirse en la de la *agregación* y la de la *coalición*, de las cuales la primera se dirige a cantidades *extensivas*, la otra a cantidades *intensivas*). El segundo enlace (*nexus*) es la síntesis de lo múltiple, en la medida en que [sus elementos] se pertenece[n] *necesariamente unos a otros*, como p. ej. el accidente es representado como enlazado *a priori* a alguna substancia, o el efecto a la causa; [múltiple] que por tanto es representado [como] enlazado *a priori* también *en tanto que es heterogéneo*; al cual enlace, puesto que no es arbitrario, lo
llamo *dinámico*, porque concierne al enlace de la *existencia* de lo múltiple ([enlace] que // a su vez se [B202]
puede dividir en el [enlace] *físico* de los fenómenos entre sí, y en el *metafísico*, enlace de ellos en la facultad cognoscitiva *a priori*).[522]

Prueba

Todos los fenómenos contienen, según la forma, una intuición en el espacio y en el tiempo, la que sirve *a priori* de fundamento de todos ellos. Por tanto, no pueden ser aprehendidos, es decir, recogidos en la conciencia empírica, de otra manera que mediante la síntesis de lo múltiple, por la cual se generan las representaciones de un espacio o de un tiempo determinados, es decir, mediante la composición de lo homogéneo y la conciencia de la// unidad sintética de este múltiple (homogéneo). Ahora [B203] bien, la conciencia de lo homogéneo múltiple en la intuición en general, en la medida en que mediante ella[524] se hace, primeramente, posible la representación de un objeto, es el concepto de una cantidad (*quanti*). Por consiguiente, aun la percepción [misma] de un objeto, como fenómeno, es posible solamente por medio de esta misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, por medio de la cual se piensa la unidad de la composición de lo homogéneo múltiple en el concepto de una *cantidad*; es decir, todos los fenómenos son *cantidades*, y *cantidades extensivas*, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, deben ser representados por medio de la misma síntesis por la cual son determinados el espacio y el tiempo en general.[525]

Llamo cantidad extensiva a aquella en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta). No puedo representarme línea alguna, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento; es decir, [sin] generar poco a poco | todas las partes a partir de un punto, [y sin] dibujar, ante todo, esta <A163> intuición de tal manera. Lo mismo acontece con cualquier tiempo, aun el más pequeño. En él pienso solamente el tránsito sucesivo de un momento al otro, donde, a través de todas las partes del tiempo, y de su agregación, se genera finalmente una cantidad de tiempo determinada. Puesto que la mera intuición, en todos los fenómenos, es o bien el espacio, o el tiempo, por ello// todo fenómeno, como intuición, es una cantidad extensiva, [B204]

puesto que sólo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva (de una parte a otra parte) en la aprehensión. Según esto, todos los fenómenos son intuidos ya como agregados (multitud de partes previamente dadas), lo que no es el caso de toda especie de cantidad, sino solamente de aquellas que nos representamos y aprehendemos *extensivamente* como tales.

Sobre esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva en la generación de las figuras, se basa la matemática de la extensión (Geometría) con sus axiomas, que expresan las condiciones de la intuición sensible *a priori*, sólo bajo las cuales puede producirse el esquema de un concepto puro del fenómeno externo; p. ej. entre dos puntos es posible sólo una línea recta; dos líneas rectas no encierran un espacio, etc. Éstos son los axiomas que conciernen propiamente sólo a cantidades (*quanta*) como tales.

Pero en lo que respecta a la cantidad (*quantitas*), es decir, a la respuesta a la pregunta: ¿cuán grande es algo?, no hay | para ella axiomas <A164>
en sentido propio, aunque varias de estas proposiciones sean sintéticas e inmediatamente ciertas (*indemonstrabilia*). Pues que una igualdad sumada a una igualdad, o sustraída de ésta, da una igualdad, son proposiciones analíticas, ya que soy inmediatamente consciente de la identidad de una // de estas generaciones de cantidad, con la otra; pero [B205]
los axiomas deben ser proposiciones sintéticas *a priori*. Por el contrario, las proposiciones evidentes de la relación numérica son, por cierto, sintéticas, pero no universales, como las de la Geometría, y precisamente por eso no son tampoco axiomas, sino que pueden ser llamadas fórmulas numéricas. Que $7 + 5$ sea $= 12$, no es una proposición analítica. Pues ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la representación de la composición de ambas, pienso el número 12 (aquí no se trata de que tengo que pensarlo a éste en la *adición de los otros dos*; pues en la proposición analítica sólo se pregunta si pienso efectivamente al predicado en la representación del sujeto). Pero aunque sea sintética, esta proposición es sólo singular. En la medida en que aquí sólo se atiende a la

síntesis de lo homogéneo (de las unidades), la síntesis aquí sólo puede tener lugar de una única manera, aunque el *uso* de estos números, luego, sea universal. Si digo: con tres líneas, de las cuales dos, juntas, son mayores que la tercera, se puede trazar un triángulo, tengo aquí la mera función de la imaginación productiva, la que | puede trazar las líneas <A165> mayores y menores, y puede también hacerlas encontrarse a voluntad, según toda clase de ángulos. Por el contrario, el número 7 es posible sólo de una única manera, y así también el número 12, que es generado mediante la síntesis del primero con 5. Tales proposiciones, pues, no deben llamarse // axiomas (pues en ese caso habría infinitos de éstos), [B206] sino fórmulas numéricas.

Este principio trascendental de la matemática de los fenómenos le da gran ampliación a nuestro conocimiento *a priori*. Pues sólo él[526] es el que hace aplicable la matemática pura, con toda su precisión, a objetos de la experiencia; lo cual no se comprendería por sí mismo sin este principio, y ha dado lugar también a más de una contradicción. Los fenómenos no son cosas en sí mismas. La intuición empírica es posible solamente mediante la pura (del espacio y del tiempo); por tanto, lo que la Geometría dice de ésta, vale también sin objeción para aquélla, y no tienen lugar las escapatorias [que pretextan] que los objetos de los sentidos podrían[527] no corresponder a las reglas de la construcción en el espacio (p. ej. a la infinita divisibilidad de las líneas o de los ángulos). Pues con ellas se deniega la validez objetiva al espacio, y con él, a la vez, a toda matemática, y no se sabe ya por qué y hasta dónde ésta puede ser aplicada a los fenómenos. La síntesis de los espacios y tiempos, como [síntesis] de la forma esencial de toda intuición, es lo que hace posible a la vez la | aprehensión del fe- <A166> nómeno, y por consiguiente, toda experiencia externa, y en consecuencia también todo conocimiento de los objetos de ella; y lo que la matemática, en su uso puro, demuestra de aquélla, vale también necesariamente para ésta. Todas las objeciones contra eso son solamente argucias de una razón

mal // instruida, que erróneamente pretende librar a los objetos de los sentidos, de la condición formal de nuestra sensibilidad, y, aunque no sean sino meros fenómenos, los representa como objetos en sí mismos, dados al entendimiento; en cuyo caso no se podría, por cierto, saber nada *a priori* de ellos sintéticamente, y por tanto, tampoco mediante conceptos puros del espacio; ni sería posible la ciencia misma que los determina a éstos, a saber, la Geometría. [B207]

2. *ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCIÓN*[528]

El principio de ellas es: *En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva*, es decir, un grado.

Prueba

Percepción es la conciencia empírica, es decir, una [conciencia] en la cual hay, a la vez, sensación. Los fenómenos, como objetos de la percepción, no son intuiciones puras (meramente formales), como el espacio y el tiempo (pues éstos no pueden ser percibidos en sí mismos). Contienen en sí, pues, además de la intuición, también las materias para cualquier objeto en general (mediante las cuales se representa algo existente en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación, como representación meramente subjetiva, de la cual[529] uno puede ser consciente solamente de que el sujeto es afectado, y a la cual se la // refiere a un objeto en general. [B208] Ahora bien, de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual, en la cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo; y por consiguiente [es posible] también una síntesis de la generación de la cantidad de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura = 0, hasta una cantidad cualquiera de ella. Y como la sensación, en sí, no es una representación objetiva, y en ella no se encuentran ni la

intuición del espacio, ni la del tiempo, entonces le corresponderá, no una cantidad extensiva, pero sí una cantidad (y es a saber, mediante la aprehensión de ella, en la cual la conciencia empírica, en un cierto tiempo, puede crecer desde la nada = 0 hasta la medida dada de ella), y por consiguiente una *cantidad intensiva*, en correspondencia con la cual a todos los objetos de la percepción, en la medida en que ésta contiene sensación, se les debe atribuir una *cantidad intensiva*, es decir, un grado de influjo sobre el sentido.[530]

A todo conocimiento mediante el cual puedo conocer y determinar *a priori* aquello que pertenece al conocimiento empírico, se lo puede llamar una anticipación; y sin duda es éste el significado que Epicuro daba a su | expresión πρόληψις. Pero puesto que en los fenómenos hay algo que <A167>
nunca es conocido *a priori*, y en lo que, por eso mismo, consiste propiamente la diferencia entre lo empírico y el conocimiento *a priori*, // a saber, [B209]
la sensación (como materia de la percepción), de ello se sigue que ésta es, propiamente, lo que no puede jamás ser anticipado. Por el contrario, las determinaciones puras en el espacio y en el tiempo, tanto en lo que concierne a la figura como a la cantidad, podríamos llamarlas anticipaciones de los fenómenos, pues representan *a priori* todo lo que pueda ser dado *a posteriori* en la experiencia. Pero supuesto que se encontrara algo que se pudiese conocer *a priori* en toda sensación, como sensación en general (sin que fuera dada una en particular), esto merecería ser llamado anticipación en sentido extraordinario, porque parece extraño anticiparse a la experiencia en aquello que concierne precisamente a la materia de ella, la cual sólo de ella puede extraerse. Y así es aquí efectivamente.

La aprehensión por medio de la mera sensación llena sólo un instante (si no tomo en consideración la sucesión de muchas sensaciones). Por consiguiente, como algo en el fenómeno, cuya aprehensión no es una síntesis sucesiva que progrese desde las partes hasta la representación completa, no tiene cantidad extensiva alguna; la falta de sensación en el mismo

instante lo representaría | a éste como vacío, por consiguiente, = 0. Ahora <A168> bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad (*realitas phaenomenon*); lo que corresponde a la falta de ella, [es] negación = 0. Ahora bien, toda // sensación es capaz de una disminución, [B210] de modo que puede disminuir y así, poco a poco, desaparecer. Por eso, entre la realidad en el fenómeno, y la negación, hay una concatenación continua de muchas posibles sensaciones intermedias, la diferencia entre las cuales es siempre menor que la diferencia entre una dada y el cero, o la completa negación. Esto es: lo real en el fenómeno tiene siempre una cantidad, la cual empero no se encuentra en la aprehensión, pues ésta ocurre por medio de la mera sensación en un instante, y no mediante la síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y por consiguiente, no procede de las partes al todo; por tanto, tiene una cantidad, pero no extensiva.

Ahora bien, a aquella cantidad que sólo es aprehendida como unidad, y en la cual la pluralidad sólo puede ser representada mediante la aproximación a la negación = 0, la llamo la *cantidad intensiva*. Por tanto, toda realidad en el fenómeno tiene cantidad intensiva, es decir, un grado. Si se considera esta realidad como causa (ya sea de la sensación, o de otra realidad en el fenómeno, p. ej. de una alteración), entonces el grado de la realidad, como causa, se llama momento, p. ej. el momento de la gravedad; | y ello es así porque el grado sólo designa la cantidad cuya <A169> aprehensión no es sucesiva, sino instantánea. Pero esto lo toco aquí sólo al pasar, pues por ahora no me ocupo de la causalidad.

// Así, según esto, toda sensación, y por tanto, también toda realidad [B211] en el fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado, es decir, una cantidad intensiva, que siempre puede ser disminuida, y entre la realidad y la negación hay una concatenación continua de realidades posibles, y de percepciones posibles [aún] menores. Todo color, p. ej. el rojo, tiene un grado, el cual, por pequeño que sea, nunca es el menor de todos; y así es en general con el calor, con el momento de la gravedad, etc.

La propiedad de las cantidades, según la cual en ellas ninguna parte es la menor posible (ninguna parte es simple), se llama la continuidad de ellas. El espacio y el tiempo son *quanta continua*, porque no puede ser dada ninguna parte de ellos, sin encerrarla entre límites (puntos e instantes); por tanto, solamente de modo tal que esta parte misma sea a su vez un espacio o un tiempo. Por consiguiente, el espacio consiste solamente en espacios, y el tiempo, en tiempos. Puntos e instantes son sólo límites, es decir, meros lugares de la limitación de ellos; pero los lugares presuponen siempre aquellas intuiciones que ellos han de limitar o de determinar; y a partir de meros lugares, como elementos que | pudieran ser dados antes <A170> que el espacio o el tiempo, no se pueden componer ni el espacio, ni el tiempo. Tales cantidades pueden llamarse también *fluyentes*, porque la síntesis (de la imaginación productiva) en la generación de ellas es un progreso en el tiempo, cuya// continuidad se suele señalar especialmente [B212] por medio de la expresión fluir (transcurrir).

Todos los fenómenos en general son, según esto, cantidades continuas, bien según su intuición, como cantidades extensivas, bien según la mera percepción (sensación, y por tanto, realidad), como cantidades intensivas. Si la síntesis de lo múltiple del fenómeno es interrumpida, este [múltiple] es un agregado de muchos fenómenos, y no es propiamente fenómeno como un *quantum*; [agregado] que no es generado por la mera progresión de la síntesis productiva de cierta especie, sino mediante repetición de una síntesis que siempre se interrumpe. Si llamo a 13 táleros un *quantum* de dinero, lo denomino así correctamente, en la medida en que entiendo por ello el contenido de un marco de plata fina; el cual es, por cierto, una cantidad continua en la que ninguna parte es la más pequeña, sino que cualquier parte podría constituir una moneda que contendría materia para [monedas] aún menores. Pero si por aquella denominación entiendo 13 táleros [en números] redondos, como otras tantas monedas (cualquiera sea su contenido de plata), entonces los denomino de manera inapropiada

como un *quantum* de táleros; debo más bien llamarlos un agregado, | es <A171>
decir, un número de monedas. Pero como a todo número la unidad debe servirle de fundamento, entonces el fenómeno, como unidad, es un *quantum*, y como tal [es] siempre un continuo.

Si, pues, todos los fenómenos, considerados tanto extensiva como intensivamente, son cantidades continuas, entonces // la proposición: que [B213]
también toda alteración (tránsito de una cosa, de un estado a otro) es continua, podría ser demostrada fácilmente y con evidencia matemática, si la causalidad de una alteración en general no estuviera enteramente fuera de los límites de una filosofía trascendental, y no presupusiera principios empíricos. Pues, el que sea posible una causa que altere el estado de las cosas, es decir, que las determine a lo contrario de cierto estado dado, eso no nos lo revela *a priori* el entendimiento; no meramente porque no entiende la posibilidad de eso (pues esa inteligencia nos falta en muchos conocimientos *a priori*) sino porque la mutabilidad concierne solamente a ciertas determinaciones de los fenómenos, que sólo la experiencia puede enseñar, mientras que la causa de ella se encuentra en lo inmutable. Pero puesto que no tenemos aquí ante nosotros nada de lo que pudiéramos valernos, más que los conceptos puros fundamentales de toda experiencia posible, entre los cuales no debe haber absolutamente nada empírico: por eso, no podemos, sin daño de la unidad del sistema, anticiparnos a la universal ciencia de la naturaleza, | que se basa en ciertas experiencias <A172>
fundamentales.

No nos faltan, sin embargo, demostraciones del gran influjo que tiene este principio nuestro para anticipar percepciones e incluso para subsanar la falta de éstas, en la medida en que cierra el paso a todas las conclusiones falsas que de allí podrían extraerse.[531]

// Si toda realidad en la percepción tiene un grado, entre el cual y la [B214]
negación tiene lugar una gradación infinita de grados cada vez menores, y sin embargo[532] cada sentido debe tener un determinado grado de recep-

tividad de las sensaciones, entonces, no es posible ninguna percepción, y por tanto, tampoco experiencia alguna, que demuestre, ya sea de manera inmediata o mediata (por medio de cualquier rodeo que se dé en la inferencia), una completa falta de todo lo real en el fenómeno; es decir, nunca se puede extraer de la experiencia una demostración del espacio vacío, ni de un tiempo vacío. Pues la completa falta de lo real en la intuición sensible no puede, en primer lugar, ser percibida; y en segundo lugar no puede ser inferida a partir de ningún fenómeno ni de la diferencia del grado de la realidad de él, ni se puede tampoco suponerla para la explicación de él. Pues aunque toda la intuición de un espacio o de un tiempo determinados sea enteramente real, es decir, [aunque] ninguna parte de ellos[533] esté vacía, aun así, puesto que toda realidad tiene su grado, el cual, manteniéndose inalterada la cantidad extensiva del | fenómeno, puede disminuir <A173>
hasta la nada ([hasta] el vacío) a través de infinitos peldaños, debe haber infinitos grados diferentes con los que estén llenos el espacio o el tiempo, y la cantidad intensiva en diferentes fenómenos debe poder ser menor o mayor, aunque la cantidad extensiva de la intuición sea igual.

// Vamos a dar un ejemplo de esto. Casi todos los físicos, al percibir [B215]
una gran diferencia de la cantidad de materia de diversa especie en igual volumen (en parte, mediante el momento de la gravedad, o del peso, en parte mediante el momento de la resistencia a otras materias en movimiento), infieren de allí unánimemente: este volumen (cantidad extensiva del fenómeno) debe de estar vacío en todas las materias, aunque en diversa medida. ¿A quién de estos físicos, en su mayor parte matemáticos y mecánicos, se le habría podido ocurrir jamás que ellos fundaban esta inferencia suya solamente en una presuposición metafísica, lo que ellos tanto pretenden evitar? [Lo hacen así] en la medida en que suponen que lo *real* en el espacio (no quiero llamarlo aquí impenetrabilidad ni peso, porque éstos son conceptos empíricos) es *uniforme en todas partes* y sólo se puede distinguir según la cantidad extensiva, es decir, según la multitud. A esta

presuposición, para la cual no podían tener fundamento alguno en la ex-
periencia, y que por consiguiente es meramente metafísica, le opongo yo
una | demostración trascendental, que aunque no haya de explicar la di- <A174>
ferencia en el llenado de los espacios, sí suprime enteramente la presunta
necesidad de aquella presuposición de que la mencionada diferencia sólo
se puede explicar mediante la suposición de espacios vacíos; y [esta de-
mostración mía] tiene el mérito de, al menos, dejar al entendimiento en li-
bertad de pensar esta diferencia también de otro modo, // si la explicación [B216]
de la naturaleza hiciera aquí necesaria alguna hipótesis. Pues aquí vemos
que aunque espacios iguales puedan ser llenados completamente por ma-
terias diferentes, de modo tal, que en ninguno de ellos[534] haya un punto
en el que no se encuentre la presencia de ellas, todo lo real que tiene la
misma cualidad, tiene un grado de ella ([grado] de resistencia o de peso),
el cual, sin disminución de la cantidad extensiva o multitud, puede ser
menor hasta el infinito, antes de que ella se convierta en vacío[535] y desapa-
rezca. Así, una expansión que llena un espacio, p. ej. calor, e igualmente
cualquier otra realidad (en el fenómeno), puede, sin dejar vacía ni en lo
más mínimo ni aún la mínima parte de este espacio, disminuir infinita-
mente en sus grados; y sin embargo [puede], con esos grados menores,
llenar el espacio tanto como otro fenómeno con [grados] mayores. Mi in-
tención aquí no es, en modo alguno, afirmar que esto sea efectivamente así
en el caso de la diferencia de las materias según su peso específico; sino
solamente exponer, a partir de un principio del entendimiento puro: | que <A175>
la naturaleza de nuestras percepciones hace posible tal clase de explica-
ción, y que se yerra cuando se supone que lo real del fenómeno es igual
según el grado, y que sólo es diferente por la agregación y por la cantidad
extensiva de ésta, con la pretensión, incluso, de afirmar esto *a priori* por
un [presunto] principio del entendimiento.

// Sin embargo, para un investigador habituado a lo trascendental y que [B217]
por ello se ha vuelto cauteloso, esta anticipación de la percepción tiene

en sí siempre algo extraño y suscita ciertos escrúpulos acerca de que el entendimiento [pueda anticipar][536] tal proposición sintética como es la del grado de todo lo real en los fenómenos, y por tanto, [la] de la posibilidad de una diferencia interna de la sensación misma, cuando se hace abstracción de la cualidad empírica de ella; y por tanto queda todavía la pregunta, no indigna de ser resuelta: ¿cómo puede el entendimiento aquí enunciar [algo][537] sintéticamente *a priori* acerca de fenómenos, y anticiparlos a éstos incluso en aquello que es propia y meramente empírico, a saber, en lo que concierne a la sensación?

La *cualidad* de la sensación es siempre meramente empírica y no puede ser representada *a priori* de manera alguna (p. ej. colores, sabor, etc.). Pero lo real que corresponde a las sensaciones en general, por oposición a la negación = 0, sólo representa algo cuyo concepto contiene en sí un ser, y no significa nada más que la | síntesis en una conciencia empírica <A176> en general. Pues en el sentido interno la conciencia empírica puede acrecentarse desde 0 hasta cualquier grado mayor, de manera que una misma cantidad extensiva de la intuición (p. ej. una superficie iluminada) excita una sensación tan grande como un agregado de muchas otras (menos iluminadas) juntas. Por consiguiente, se puede hacer completa abstracción de la cantidad extensiva del fenómeno, // y representarse, sin embargo, en [B218] la mera sensación en un momento, una síntesis del incremento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada. Por eso, todas las sensaciones, como tales, son dadas ciertamente sólo *a posteriori*;[538] pero la propiedad de ellas, de tener un grado, puede ser conocida *a priori*. Es notable que en las cantidades en general sólo podemos conocer *a priori* una única *cualidad*, a saber, la continuidad; mientras que en toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer *a priori* nada más que la *cantidad* intensiva de ella, a saber, que tienen un grado; todo lo demás queda abandonado a la experiencia.

3. *Analogías de la experiencia*[539]

El principio de ellas[540] es: *La experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones.*

Prueba

Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Es, por tanto, una síntesis de percepciones que no está a su vez contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de ésta en una conciencia, [unidad sintética] en la cual consiste lo esencial de un conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no// meramente de la intuición [B219]
o sensación de los sentidos). Ahora bien, en la experiencia las percepciones vienen a encontrarse unas con otras sólo de manera contingente, de modo que de las percepciones mismas no resulta necesidad alguna de su conexión, ni puede resultar, porque la aprehensión [es][541] sólo un juntamiento de lo múltiple de la intuición empírica, pero no se encuentra en ella, en el espacio ni el tiempo, representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada de los fenómenos que ella junta.[542] Pero como la experiencia es un conocimiento de los objetos mediante percepciones, y en consecuencia, en ella ha de representarse la relación de la existencia de lo múltiple, no como [esa existencia] es juntada en el tiempo, sino como está objetivamente en el tiempo; pero el tiempo mismo no puede ser percibido; entonces la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir mediante el enlace de ellos en el tiempo en general, y por tanto, solamente mediante conceptos que conecten *a priori*. Y pues éstos siempre llevan consigo a la vez necesidad, entonces la experiencia es posible sólo mediante una representación de la conexión necesaria de las percepciones.[543]

Los tres *modi* del tiempo son *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*. Por eso, tres reglas de todas las relaciones temporales de los fenómenos,

según las cuales puede ser determinada la existencia de cada uno de ellos con respecto a la unidad de todo tiempo, precederán a toda experiencia, y la harán, ante todo, posible.

// El principio general de las tres analogías se basa en la *unidad* necesaria de la apercepción con respecto a toda conciencia empírica posible ([con respecto] a la percepción)[544] *en todo tiempo*, y en consecuencia, puesto que aquella [unidad] sirve *a priori* de fundamento, [el principio se basa] en la unidad sintética de todos los fenómenos según la relación de ellos en el tiempo. Pues la apercepción originaria se refiere al sentido interno (al conjunto de todas las representaciones), y más precisamente, [se refiere] *a priori* a la forma de él, es decir, a la relación de la múltiple conciencia empírica en el tiempo. Ahora bien, en la apercepción originaria ha de ser unificado todo este múltiple, por lo que toca a sus relaciones temporales; pues eso dice la unidad trascendental de ella *a priori*, bajo la cual está todo lo que haya de pertenecer a mi conocimiento (es decir, a mi único [conocimiento]), y por tanto, [todo] lo que pueda llegar a ser un objeto para mí. Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, *[unidad] que está determinada a priori*, es, pues, la ley: que todas las determinaciones | temporales empíricas deben estar bajo reglas de la determinación temporal universal; y las analogías de la experiencia, de las que vamos a tratar ahora, deben ser tales reglas. [B220] <A178>

Estos principios tienen de particular que no toman en consideración los fenómenos, ni la síntesis de la intuición empírica de ellos, sino meramente la *existencia*, y la *relación* de ellos entre sí con respecto a esta existencia de ellos. Ahora bien, el modo como algo es aprehendido en el // fenómeno puede ser determinado *a priori* de tal manera, que la regla de su síntesis pueda dar a la vez esta intuición *a priori* en cada ejemplo empírico que se presente, es decir, pueda producirla a partir de allí.[545] Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori*, y aunque por este camino pudiéramos inferir alguna existencia, no podríamos [B221]

conocerla a ésta de modo determinado, es decir, no podríamos anticipar en qué la intuición empírica de ella se distingue de otras.

Los dos principios precedentes, que he llamado matemáticos en atención a que justifican la aplicación de la matemática a los fenómenos, se referían a los fenómenos según la mera posibilidad de éstos, y enseñaban cómo podían ellos, tanto en lo concerniente a su intuición, como en lo concerniente a lo real de su percepción, ser generados según las reglas de una síntesis matemática; por eso, las cantidades numéricas, y con ellas la determinación del fenómeno como cantidad, pueden ser usadas tanto en uno como en el otro [principio]. | Así, p. ej., podré componer el grado de <A179>
las sensaciones de la luz solar con unas 200 000 iluminaciones de la luna, y lo podré dar *a priori* de manera determinada, es decir, [lo podré] construir. Por eso, a los primeros principios podemos llamarlos constitutivos.

Muy otro debe ser el caso de aquellos [principios] que han de someter *a priori* bajo reglas la existencia de los fenómenos. Pues como ésta no se puede construir, // ellos sólo podrán referirse a la relación de la existencia, [B222]
y no podrán suministrar más que principios meramente *regulativos*. Aquí, pues, no hay que pensar ni en axiomas, ni en anticipaciones; sino que si nos es dada una percepción en una relación temporal con otras (aunque indeterminadas), no se podrá decir *a priori*: *cuál* otra percepción, ni *cuán grande*, [es la que está enlazada necesariamente con aquélla]; sino cómo está enlazada necesariamente con aquélla en lo que respecta a la existencia, en este *modo*[546] del tiempo. En la filosofía las analogías significan algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En ésta son fórmulas que enuncian la igualdad de dos relaciones de cantidad, y [son] siempre *constitutivas*, de manera que si son dados dos miembros de la proporción, con ello es dado también el tercero, es decir, puede ser construido.[547] Pero en la filosofía la analogía no es igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino [de dos relaciones] *cualitativas*, en la cual, a partir de tres miembros dados | sólo puedo conocer y dar *a priori* la *relación* con un cuarto, pero no *este* <A180>

cuarto *miembro* mismo; aunque tengo, por cierto, una regla para buscarlo en la experiencia, y una señal para encontrarlo en ella. Una analogía de la experiencia será, entonces, sólo una regla según la cual, de las percepciones, ha de surgir la unidad de la experiencia (no como [si fuera] ella misma una percepción, [entendida] como intuición empírica en general); y como principio valdrá para los objetos (para los fenómenos) no *constitutivamente*, sino sólo // *regulativamente*. Lo mismo valdrá también para los postulados [B223]
del pensamiento empírico en general, los que conciernen juntamente a la síntesis de la mera intuición ([síntesis] de la forma del fenómeno); [a la] de la percepción (de la materia de él), y [a la] de la experiencia (de la relación de estas percepciones); a saber, que son sólo principios regulativos, y se distinguen de los matemáticos, que son constitutivos, no por cierto en la certeza, que en ambos está establecida *a priori*, pero sí en la clase de evidencia, es decir, en lo intuitivo de ellos[548] (y por tanto, también [en lo intuitivo] de la demostración).

Pero lo que se había advertido con respecto a todos los principios sintéticos, y que aquí debe ser notado especialmente, es esto: que estas analogías tienen su única significación y validez no como principios del uso trascendental del entendimiento, sino meramente [como principios] del uso empírico de él, | y por tanto, sólo como tales pueden ser demostradas; y <A181>
que en consecuencia, los fenómenos no deben ser subsumidos directamente bajo las categorías, sino solamente bajo los esquemas de ellas. Pues si los objetos a los que han de ser referidos estos principios fuesen cosas en sí mismas, sería enteramente imposible conocer sintéticamente *a priori* algo de ellos. Pero no son sino fenómenos, cuyo conocimiento completo, al que deben ir a parar en último término siempre todos los principios *a priori*, es solamente la experiencia posible; y en consecuencia, ellos no pueden tener por meta ninguna otra cosa, sino meramente las condiciones de la unidad del conocimiento // empírico en la síntesis de los fenómenos; pero [B224]
ésta sólo es pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento,

de cuya unidad, como [unidad] de una síntesis en general, la categoría contiene la función, no restringida por condición sensible alguna. Por consiguiente, mediante estos principios estaremos facultados para componer, sólo según una analogía, los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos;[549] y por eso, en el principio mismo nos serviremos, por cierto, de la categoría, pero en la ejecución (en la aplicación a fenómenos) pondremos en su lugar[550] a su esquema, como clave del uso de ella; o más bien, se lo pondremos a aquélla al lado, como condición restrictiva, con el nombre de una fórmula del primero.[551]

| A. Primera analogía <A182>
Principio de la permanencia de la substancia

En todo cambio de los *fenómenos* permanece la *substancia*, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza.

Prueba
Todos los fenómenos están en el tiempo, sólo en el cual, como substrato, (como forma permanente de la intuición interna) pueden ser representadas tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*. El tiempo, por tanto, en el cual todo // cambio de los fenómenos ha de ser pensado, permanece y no [B225] cambia; porque él es aquello en lo que la sucesión o la simultaneidad pueden ser representadas sólo como determinaciones de él. Ahora bien, el tiempo, en sí, no puede ser percibido. En consecuencia, en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, debe encontrarse el substrato que representa al tiempo en general, y en el cual puede ser percibido, en la aprehensión, todo cambio o simultaneidad por medio de la relación de los fenómenos con él.[552] Pero el substrato de todo lo real, es decir, de lo que pertenece a la existencia de las cosas, es la *substancia*, en la cual todo lo que pertenece a la existencia puede ser pensado sólo como determina-

ción. Por consiguiente, lo permanente, sólo en relación con lo cual pueden ser determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la substancia en el fenómeno, es decir, lo real de éste, lo cual, como substrato de todo cambio, permanece siempre el mismo. Y como ella no puede cambiar en la existencia, entonces tampoco su *quantum* en la naturaleza puede aumentarse ni disminuirse.[553]

Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva, y es, por consiguiente, siempre cambiante. Por tanto, nunca podemos, por ella sola, determinar si este múltiple, como objeto de la experiencia, es simultáneo, o se sigue sucesivamente, de no haber en el fundamento de él[554] algo *que es siempre*, es decir, algo *duradero* y *permanente*, de lo cual todo // cambio y [toda] simultaneidad no son nada más que otros [B226] tantos modos (*modi* del tiempo) como lo permanente existe. Sólo en lo permanente, por tanto, son posibles las relaciones de tiempo (pues la simultaneidad y la sucesión son las únicas relaciones en el tiempo), | es <A183> decir, lo permanente es el *substratum* de la representación empírica del tiempo mismo, [substrato] sólo en el cual es posible toda determinación temporal. La permanencia expresa, en general, al tiempo como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo (así como la simultaneidad no es un *modus* del tiempo mismo, ya que en él no hay partes simultáneas, sino que todas son sucesivas). Si se pretendiera atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo, en el que esa sucesión fuese posible. Sólo gracias a lo permanente recibe la *existencia* en diversas partes sucesivas de la serie temporal una *cantidad*, que se llama *duración*. Pues en la mera sucesión solamente, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando, y nunca tiene la más mínima cantidad. Por tanto, sin esto permanente no hay relación temporal alguna. Ahora bien, el tiempo en sí mismo no puede ser percibido; por tanto, esto permanente en los fenómenos es el

substratum de toda determinación temporal, y en consecuencia también la condición de posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir, [la condición de posibilidad] de la experiencia,// y en esto perma- [B227] nente toda existencia y todo cambio en el tiempo pueden ser considerados sólo como un *modus* de la existencia de aquello que queda y permanece. Por tanto, en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir, la substancia (*phaenomenon*), pero todo lo que cambia, | o puede <A184> cambiar, pertenece sólo al modo como esta substancia o estas substancias existen, [y pertenece,] por tanto, a las determinaciones de ellas.

Encuentro que en todo tiempo, no sólo el filósofo, sino aun el entendimiento común han presupuesto esta permanencia, como un *substratum* de todo cambio de los fenómenos; y que también la supondrán siempre como indudable; sólo que el filósofo se expresa sobre esto de una manera algo más precisa cuando dice: en todas las alteraciones en el mundo permanece la *substancia*, y sólo los *accidentes* cambian. Pero en ningún lado hallo ni siquiera el intento de una demostración de esta proposición tan sintética; y ella, incluso, sólo raramente está, como le corresponde, a la cabeza de las leyes puras de la naturaleza vigentes enteramente *a priori*. En verdad, la proposición de que la substancia es permanente, es tautológica. Pues sólo esta permanencia es el fundamento por el cual aplicamos al fenómeno la categoría de la substancia; y se habría debido demostrar que en todos los fenómenos hay algo permanente, en lo cual lo mudable no es otra cosa que una determinación de su existencia. Pero puesto que tal demostración nunca// podría [B228] ser desarrollada dogmáticamente, es decir, por conceptos, porque concierne a una proposición sintética *a priori*; y [como] nunca se pensó que tales proposiciones son válidas sólo con respecto a una experiencia posible, y por tanto, sólo pueden ser demostradas mediante una deducción de la posibilidad | de <A185> esta última; entonces no es de maravillarse si [tal proposición] ha sido puesta por fundamento de toda experiencia (porque se siente la necesidad de ella para el conocimiento empírico) pero nunca ha sido demostrada.

Se le preguntó a un filósofo: ¿cuánto pesa el humo? Él respondió: quita del peso de la madera quemada, el peso de la ceniza que quedó, y tendrás el peso del humo. Presuponía, pues, como incontestable: que incluso en el fuego, la materia (substancia) no perece, sino que solamente la forma de ella sufre una mutación. Así también la proposición: de la nada no sale nada, era sólo otro corolario del principio de la permanencia, o más bien de la existencia perdurable del sujeto (en sentido propio)[555] de los fenómenos. Pues si aquello que, en el fenómeno, se quiere llamar substancia, ha de ser propiamente el substrato de toda determinación temporal, entonces sola y únicamente en ello debe poder ser determinada toda existencia, tanto en el tiempo pasado, como en el tiempo futuro. Por eso, podemos darle a un fenómeno el nombre de substancia, sólo porque presuponemos la existencia de él en todo tiempo, lo que // no queda [B229] bien expresado mediante la palabra permanencia, pues esta [palabra] se refiere más bien al tiempo futuro. Sin embargo, la necesidad interna de permanecer está, por cierto, enlazada inseparablemente con la necesidad de haber sido siempre, y por eso, la expresión puede | quedar. *Gigni de* <A186> *nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, eran dos proposiciones que los antiguos conectaban inseparablemente, y que ahora, a veces, se separan por equivocación, porque se piensa que conciernen a cosas en sí mismas, y que la primera podría ser contraria a la dependencia del mundo [respecto] de una causa suprema (también, incluso, en lo que toca a la substancia de él); lo que es una preocupación innecesaria, ya que aquí sólo hablamos de fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca sería posible si dejásemos surgir nuevas cosas (en lo que toca a la substancia). Pues entonces se eliminaría aquello que es lo único que puede representar la unidad del tiempo, a saber, la identidad del *substratum*, sólo en el cual tiene integral unidad todo cambio. Esta permanencia, empero, no es más que la manera de representarnos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Las determinaciones de una substancia, que no son otra cosa que particulares maneras de existir de ella, se llaman *accidentes*. Son siempre reales, porque conciernen a la existencia de la substancia (las negaciones son sólo determinaciones que expresan el no-ser de algo en la substancia). Cuando a esto real // en la substancia se le atribuye una existencia [B230] particular (p. ej. al movimiento, como accidente de la materia), a esta existencia se la llama la inherencia, para distinguirla de la existencia de la substancia, que se llama subsistencia. Pero | de aquí se originan muchas <A187> interpretaciones erróneas, y se habla de manera más exacta y correcta si se designa al accidente sólo como la manera como está determinada positivamente la existencia de una substancia. Sin embargo, debido a las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, a aquello que en la existencia de una substancia puede cambiar mientras la substancia permanece, es inevitable separarlo de algún modo, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; por eso, también, esta categoría está bajo el título de las relaciones, más como condición de ellas, que como si contuviera ella misma una relación.

En esta permanencia se basa también la corrección del concepto de *alteración*. Nacer y perecer no son alteraciones de lo que nace o perece. Alteración es un modo de existir, que sigue a otro modo de existir del mismo objeto. Por eso, todo lo que se altera es *permanente*, y sólo su *estado cambia*. Puesto que, por consiguiente, este cambio sólo concierne a las determinaciones que pueden cesar o comenzar, entonces podemos decir, con una expresión que parece un poco paradójica: sólo lo permanente (la substancia) es // alterado, lo mudable no sufre [B231] alteración, sino sólo un *cambio*, ya que algunas determinaciones cesan, y otras comienzan.

| Por eso, la alteración sólo puede ser percibida en substancias, y el <A188> nacer o perecer en sentido absoluto, que no concierne meramente a una determinación de lo permanente, no puede ser nunca una percepción

posible; pues precisamente esto permanente hace posible la representación del tránsito de un estado al otro, y del no-ser al ser, los que, por consiguiente, pueden ser conocidos empíricamente sólo como determinaciones cambiantes de lo que permanece. Suponed que algo comienza, absolutamente, a ser; para eso debéis tener un punto del tiempo, en el que no era. ¿Dónde vais a fijarlo, si no es en aquello que ya existe? Pues un tiempo vacío, que precediese, no es objeto alguno de la percepción; pero si conectáis este nacer con cosas que antes estaban y que perduran hasta aquello que nace, entonces esto último era sólo una determinación de lo primero, de lo permanente. Y así es también con el perecer: pues éste presupone la representación empírica de un tiempo en el que un fenómeno no es más.

Las substancias (en el fenómeno) son los substratos de todas las determinaciones temporales. El nacer de algunas de ellas, y el perecer de otras, suprimiría incluso la única condición de la unidad empírica del tiempo,// y los fenómenos se referirían entonces a dos tiempos diferentes, [B232]
en los cuales, uno junto al otro, fluiría la existencia; lo que es absurdo. Pues hay *solamente un* tiempo, en | el cual todos los tiempos diferentes <A189>
deben ser colocados, no a la vez, sino unos después de los otros.

Así, según esto, la permanencia es una condición necesaria, sólo bajo la cual los fenómenos son determinables en una experiencia posible como cosas u objetos.[556] En lo que sigue tendremos oportunidad de observar lo necesario acerca de cuál es el criterio empírico de esta permanencia necesaria, y con ella, de la substancialidad de los fenómenos.

B. Segunda analogía
Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad

Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto.

Prueba

(El principio precedente ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesión temporal, en su conjunto, son sólo *alteraciones*, es decir, un sucesivo ser y no-ser de las determinaciones de la substancia que permanece; y en consecuencia, [que][557] el ser de la substancia misma, que sigue al no-ser de ella, o el no-ser de ella, que sigue a la existencia, en otras // palabras, que el nacer o perecer de la substancia misma, no tiene lugar. Este [B233] [principio] también habría podido expresarse así: *Todo cambio (sucesión) de los fenómenos es sólo alteración*; pues el nacer o perecer de la substancia no son alteraciones de ella, porque el concepto de la alteración presupone como existente, y por tanto, como permanente, precisamente al mismo sujeto con dos determinaciones opuestas. Tras esta advertencia preliminar sigue la prueba.)

Yo percibo que los fenómenos se suceden unos a otros, es decir, que en un tiempo es un estado de las cosas, cuyo contrario era en el estado precedente.[558] Conecto, pues, propiamente, dos percepciones en el tiempo. Pero la conexión no es obra del mero sentido ni de la intuición, sino, aquí, el producto de una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido interno con respecto a la relación temporal. Esta [facultad] puede enlazar de dos maneras los dos estados mencionados, de manera que el uno, o el otro, preceda en el tiempo; pues el tiempo no puede ser percibido en sí, y con respecto a él no se puede determinar en el objeto, de modo empírico, por decirlo así, lo que precede y lo que sigue. Por consiguiente, sólo soy consciente de que mi imaginación coloca un [estado] antes, y el otro después; no de que un estado preceda al otro en el objeto; o, con otras palabras, // por la mera percepción queda [B234] indeterminada la *relación objetiva* de los fenómenos que se siguen unos a otros. Para que ésta sea conocida como determinada, la relación entre los dos estados debe ser pensada de tal manera, que con ella se determine como necesario cuál de ellos debe ser colocado antes, y cuál después,

y no a la inversa. Pero el concepto que lleva consigo una necesidad de la unidad sintética sólo puede ser un concepto puro del entendimiento, que no resida en la percepción, y éste es aquí el concepto de *la relación de la causa y efecto*, de los cuales la primera determina al último en el tiempo como consecuencia, y no como algo que en la mera imaginación podría preceder (o bien, en general, no ser percibido). Por consiguiente, sólo porque sometemos la sucesión de los fenómenos, y por tanto, toda alteración, a la ley de la causalidad, es posible la experiencia misma, es decir, el conocimiento empírico de ellos; y por tanto, ellos mismos, como objetos de la experiencia, sólo son posibles según esa misma ley.[559]

La aprehensión de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes siguen las unas a las otras. Si acaso se siguen también en el objeto, es un segundo punto de la reflexión, que no está contenido en el primero. Ahora bien, por cierto que todo puede llamarse objeto, incluso toda representación, en la medida en que uno es consciente de ella; pero lo que esta palabra // debe significar para los [B235]
fenómenos, no en la medida en que éstos (como | representaciones) son <A190>
objetos, sino sólo [en la medida en que] designan un objeto, requiere una investigación más profunda. En la medida en que ellos, sólo como representaciones, son a la vez objetos de la conciencia, no se distinguen de la aprehensión, es decir, de la acogida en la síntesis de la imaginación; y por consiguiente, se debe decir: lo múltiple de los fenómenos es generado siempre sucesivamente en la mente. Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, nadie podría estimar, a partir de la sucesión de las representaciones del múltiple de ellos, cómo está enlazado este múltiple en el objeto. Pues sólo tenemos que ver con nuestras representaciones; cómo puedan ser las cosas en sí mismas (sin considerar las representaciones con las que nos afectan) [es algo que] está fuera de la esfera de nuestro conocimiento. Aunque los fenómenos no son cosas en sí mismas, y son sin embargo lo único que puede sernos dado para el conocimiento,

debo indicar qué especie de enlace en el tiempo le corresponde al múltiple en los fenómenos mismos, mientras que la representación de este múltiple en la aprehensión es siempre sucesiva. Así, p. ej., la aprehensión de lo múltiple en el fenómeno de una casa que está ante mí, es sucesiva. Ahora se plantea la pregunta: si acaso lo múltiple de esa casa misma es, en sí, sucesivo; lo que, por cierto, nadie admitirá. Ahora bien, tan pronto como remonto mis conceptos // de un objeto, [B236] hasta una significación trascendental, la casa no es una cosa en sí misma, sino sólo un fenómeno, | es decir, una representación, cuyo objeto <A191> trascendental es desconocido; ¿qué entiendo, pues, por la pregunta de cómo pueda estar enlazado lo múltiple en el fenómeno mismo (que no es, por cierto, nada en sí mismo)? Aquí, aquello que reside en la aprehensión sucesiva, es considerado como representación; pero el fenómeno que me es dado, aunque no sea más que un conjunto de esas representaciones, es considerado como el objeto de ellas, con el cual ha de concordar mi concepto, que extraigo de las representaciones de la aprehensión. Pronto se advierte que, puesto que la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, aquí sólo se puede preguntar por las condiciones formales de la verdad empírica; y el fenómeno, en contraposición a las representaciones de la aprehensión, puede ser representado como el objeto de ellas, distinto de ellas, sólo si está bajo una regla que lo distingue de toda otra aprehensión, y hace necesaria una especie del enlace de lo múltiple. Aquello en el fenómeno, que contiene la condición de esta regla necesaria de la aprehensión, es el objeto.

Continuemos ahora nuestra tarea. Que algo acontece, es decir, que algo, o un estado, que antes no era, llega a ser, [es algo que] no puede ser percibido empíricamente, // si no precede un fenómeno que no con- [B237] tiene en sí ese estado; pues una realidad efectiva, que | siga a un tiempo <A192> vacío, y por tanto, un nacer al cual no precede estado alguno de las co-

sas, tan imposible es de aprehender, como el tiempo vacío mismo. Toda aprehensión de un acontecimiento es, pues, una percepción, que sigue a otra. Y puesto que esto es así en toda síntesis de la aprehensión, como lo he mostrado antes en el fenómeno de una casa,[560] entonces ella[561] no se distingue todavía, por ello, de otras. Pero advierto también: que si en un fenómeno que contiene un acontecimiento, llamo *A* al estado precedente de la percepción, y *B* al siguiente, en la aprehensión, *B* sólo puede suceder a *A*, pero la percepción *A* no puede seguir a *B*, sino que sólo puede precederla. Veo p. ej. un barco que desciende la corriente. Mi percepción de su posición más abajo, sigue a la percepción de la posición del barco más arriba en el curso del río; y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno el barco sea percibido primero más abajo, y después más arriba en la corriente. Por consiguiente, el orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión está aquí determinado, y esta última está ligada a él. En el anterior ejemplo de una casa, mis percepciones podían, en la aprehensión, comenzar por la cumbrera de ella y terminar por el piso, pero también [podían] // empezar por abajo, y [B238]
terminar arriba, e igualmente podían aprehender por la derecha o por la izquierda lo múltiple de la intuición empírica. En la serie de estas | per- <A193>
cepciones no había, pues, ningún orden determinado que hiciera necesario cuándo [o por dónde][562] debiera yo comenzar la aprehensión para enlazar empíricamente lo múltiple. Pero esta regla se encuentra siempre en la percepción de lo que acontece, y ella hace *necesario* el orden de las percepciones que se siguen unas a otras (en la aprehensión de ese fenómeno).

En nuestro caso, pues, deberé derivar la *sucesión subjetiva* de la aprehensión, de la *sucesión objetiva* de los fenómenos, pues de otro modo aquélla es enteramente indeterminada, y no distingue un fenómeno de otro. Como aquélla es enteramente caprichosa, ella sola no demuestra nada acerca de la conexión de lo múltiple en el objeto. Por consiguiente, ésta

consistirá en el orden de lo múltiple del fenómeno, [orden] según el cual
la aprehensión de lo uno (lo que acontece) sigue a la de lo otro (lo que
precede) *según una regla*. Sólo por eso puedo estar autorizado a decir,
del fenómeno mismo, y no meramente de mi aprehensión: que en aquél
se encuentra una sucesión, lo que significa tanto como que yo no puedo
efectuar la aprehensión de otra manera que en esta precisa sucesión.

Según una regla tal, pues, en aquello que en general precede a un
acontecimiento debe residir la// condición para una regla según la cual [B239]
siempre, y necesariamente, se sigue ese acontecimiento; pero inversa-
mente no puedo retroceder del acontecimiento y | determinar (mediante <A194>
aprehensión) lo que precede. Pues ningún fenómeno retrocede, del ins-
tante siguiente, al precedente; aunque se refiere, sí, *a alguno anterior*; en
cambio, el progreso de un tiempo dado, al [tiempo] determinado siguiente,
es necesario. Así, porque hay algo que sigue, debo referirlo necesariamen-
te, en general, a algo diferente, que precede, y a lo cual sigue según una
regla, es decir, necesariamente; de manera que el acontecimiento, siendo
lo condicionado, da señal segura de alguna condición, y ésta determina al
acontecimiento.

Supóngase que a un acontecimiento no le precediese nada a lo cual
él debiera seguir según una regla; entonces, toda sucesión de la percep-
ción estaría determinada sola y únicamente en la aprehensión, es decir,
sólo subjetivamente, pero con ello no estaría determinado objetivamente
qué, en las percepciones, debiera ser lo precedente, y qué debiera ser
lo siguiente. De esa manera, tendríamos sólo un juego de las represen-
taciones, que no se referiría a objeto alguno, es decir, ningún fenómeno
podría, por nuestra percepción, distinguirse de otro, por lo que concier-
ne a las relaciones temporales; porque la sucesión en el aprehender es
por todas partes igual, y por tanto, no hay nada en el fenómeno que la
determine, de manera que por ello una// cierta sucesión, como objetiva, [B240]
se haga necesaria. No diré, pues que en el fenómeno dos estados siguen

uno al | otro; sino solamente: que una aprehensión sigue a la otra, lo que <A195> es algo meramente *subjetivo*, y no determina objeto alguno, y por tanto no puede valer como conocimiento de objeto alguno (ni siquiera en el fenómeno).

Por consiguiente, cuando conocemos por experiencia que algo acontece, presuponemos siempre que algo precede, a lo cual sigue según una regla. Pues sin esto, yo no podría decir del objeto, que sigue; porque la mera sucesión en mi aprehensión, si no está determinada por una regla con respecto a algo precedente, no justifica una sucesión en el objeto. Por consiguiente, el que yo haga objetiva mi síntesis subjetiva (de la aprehensión), [es algo que] acontece siempre en consideración de una regla, según la cual los fenómenos en su sucesión, es decir, tal como acontecen, están determinados por el estado precedente; y sola y únicamente bajo esta presuposición es posible la experiencia de algo que acontece.

Por cierto que esto parece contradecir a todas las observaciones que siempre se han hecho acerca de la marcha del uso de nuestro entendimiento, según las cuales sólo las percibidas y comparadas sucesiones concordantes de muchos acontecimientos, tras fenómenos que los precedían, son lo que primeramente nos lleva a descubrir una regla,[563] // según la [B241] cual ciertos acontecimientos siguen siempre a ciertos fenómenos; y esto es lo que primero nos da ocasión de formarnos el concepto de causa. Puesto | en tales términos, este concepto sería meramente empírico, y la regla <A196> que él suministra, de que todo lo que acontece tiene una causa, sería tan contingente como la experiencia misma; la universalidad y necesidad de ella serían entonces sólo imputadas,[564] y no tendrían verdadera validez universal, porque no serían *a priori*, sino que estarían fundadas sólo en la inducción. Pero aquí ocurre como con otras representaciones puras *a priori* (p. ej. espacio y tiempo), que podemos extraerlas de la experiencia como conceptos claros, solamente porque las hemos puesto en la experiencia nosotros, y así la produjimos a ésta, ante todo, mediante ellas.

Por cierto que la claridad lógica de esta representación de una regla que determina la serie de los acontecimientos, es sólo posible, como un concepto de causa, cuando hemos hecho uso de ella en la experiencia; pero cierta consideración por ella,[565] como condición de la unidad sintética de los fenómenos en el tiempo, fue el fundamento de la experiencia misma, y precedió, por tanto, *a priori* a ésta.

Por consiguiente, se trata de mostrar por medio de ejemplos, que nunca, ni aun en la experiencia, atribuimos la sucesión (de un acontecimiento, cuando algo acontece que antes no estaba) al objeto, distinguiéndola de la [sucesión] subjetiva de nuestra // aprehensión, salvo si hay, como funda- [B242] mento, una regla que nos obliga a observar ese orden de las percepciones más bien que otro; e incluso esta | obligación es propiamente lo que hace, <A197> ante todo, posible la representación de una sucesión en el objeto.

Tenemos representaciones en nosotros, de las que también podemos llegar a ser conscientes. Pero por muy extendida que sea esa conciencia, y por muy exacta o puntual que sea, ellas seguirán siendo siempre sólo representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestra mente, en esta o aquella relación de tiempo. ¿Cómo llegamos a ponerles un objeto a estas representaciones, o a atribuirles, además de la realidad subjetiva de ellas como modificaciones, una [realidad] objetiva de no sé qué especie? La significación objetiva no puede consistir en la referencia a otra representación (de aquello que se pretendía llamar objeto);[566] pues entonces se reitera la pregunta: ¿Cómo es que esta representación, a su vez, sale de sí misma y adquiere significación objetiva además de la subjetiva que le es propia como determinación del estado de la mente? Si investigamos cuál es la nueva constitución que la *referencia a un objeto* les da a nuestras representaciones, y cuál es la dignidad que éstas por medio de ella reciben, encontramos que ella[567] no hace otra cosa que tornar necesario, de cierta manera, el enlace de las representaciones, y someterlo[568] a una regla; y que inversamente, sólo // porque cierto orden [B243]

en las relaciones temporales de nuestras representaciones es necesario, se les asigna a ellas significación objetiva.

| En la síntesis de los fenómenos, lo múltiple de las representaciones <A198> siempre sigue uno a otro. Con ello, empero, no se representa objeto alguno; porque mediante esta sucesión, que es común a todas las aprehensiones, nada se distingue de lo otro. Pero tan pronto como percibo, o presupongo, que en esa sucesión hay una referencia al estado precedente, [a partir] del cual la representación sigue según una regla, algo se representa como acontecimiento, o como lo que acontece; es decir, conozco un objeto, que debo poner en el tiempo en cierto lugar determinado, tal que ningún otro le puede ser asignado, según el estado precedente. En consecuencia, si percibo que algo acontece, en esta representación está contenido, en primer término: que algo precede; porque precisamente con respecto a esto recibe el fenómeno su relación temporal, que consiste en existir después de un tiempo precedente, en el que no era. Pero su lugar temporal determinado, en esta relación, [el fenómeno] sólo puede recibirlo en la medida en que en el estado precedente se presupone algo a lo que él[569] sigue siempre, es decir, según una regla; de lo cual resulta que en primer lugar, yo no puedo invertir la serie y anteponer lo que sucede a aquello de lo cual sigue; y en segundo lugar, que si el estado que // antecede es puesto, este [B244] determinado acontecimiento sigue indefectible y necesariamente. Por ello acontece que se instaura cierto orden entre nuestras representaciones, según el cual, lo presente (en la medida en | que ha llegado a ser) da indicio <A199> de algún estado precedente, como correlato, aunque indeterminado aún, de este acontecimiento que es dado; el cual [correlato, a su vez,] se refiere a éste,[570] como a una consecuencia suya, determinándolo, y conectándolo necesariamente consigo en la serie temporal.

Ahora bien, si es una ley necesaria de nuestra sensibilidad, y por tanto, *una condición formal* de todas las percepciones: que el tiempo anterior determine al siguiente necesariamente (pues no puedo yo llegar al

siguiente, si no es por medio del precedente); entonces es también una indispensable *ley de la representación empírica* de la serie temporal, la de que los fenómenos del tiempo pasado determinan toda existencia en el siguiente, y que éstos,[571] como acontecimientos, no tienen lugar, sino sólo en la medida en que aquéllos[572] les determinan su existencia en el tiempo, es decir, la establecen según una regla. Pues *sólo en los fenómenos podemos conocer empíricamente esta continuidad en la concatenación de los tiempos.*

Para toda experiencia y su posibilidad se requiere entendimiento; y lo primero que él hace no es: tornar distinta la representación del objeto; sino, en general, hacer posible la representación de un objeto. Esto ocurre gracias a que// él traslada a los fenómenos y a la existencia de ellos el [B245]
orden temporal, atribuyendo a cada uno de ellos, en la medida en que es consecuencia, un lugar determinado *a priori* en el tiempo en atención a los fenómenos precedentes; [lugar] sin el cual el fenómeno no | concordaría <A200>
con el tiempo mismo, que determina *a priori* su lugar a todas sus partes. Esta determinación del lugar, empero, no puede ser tomada de la relación de los fenómenos con el tiempo absoluto (pues éste no es objeto de la percepción); sino a la inversa, los fenómenos mismos deben determinarse unos a otros sus lugares en el tiempo, y hacerlos necesarios a éstos[573] en el orden temporal; es decir, lo que sucede, o acontece, debe seguir, según una regla universal, a lo que estaba contenido en el estado anterior; de lo cual resulta una serie de los fenómenos que por medio del entendimiento produce y hace necesarios, en la serie de las percepciones posibles, el mismo orden y la misma continua concatenación que se encuentran *a priori* en la forma de la intuición interna (el tiempo) en la cual todas las percepciones deben tener su lugar.

Que algo acontece, pues, es una percepción que pertenece a una experiencia posible, que se torna efectiva, si considero al fenómeno como determinado por lo que toca a su lugar en el tiempo; por tanto, si lo con-

sidero como un objeto que puede siempre ser hallado, según una regla, en la serie concatenada de las percepciones.[574] Esta // regla, empero, para [B246] determinar algo según la sucesión del tiempo, es: que en aquello que precede ha de encontrarse la condición bajo la cual el acontecimiento siempre (es decir, necesariamente) sigue. Por consiguiente, el principio de razón suficiente | es el fundamento de la experiencia posible, a saber, del <A201> conocimiento objetivo de los fenómenos en lo que respecta a la relación de ellos, en la serie sucesiva del tiempo.

La demostración de esta proposición se basa solamente en los momentos siguientes. Forma parte de todo conocimiento empírico la síntesis de lo múltiple por la imaginación, [síntesis] que es siempre sucesiva; es decir, en ella, las representaciones se siguen siempre las unas a las otras. Pero la sucesión no está determinada, en la imaginación, según el orden (de lo que debe preceder y lo que debe seguir), y la serie de las representaciones que se siguen unas a otras[575] puede ser recorrida tanto hacia atrás como hacia adelante. Pero si esa síntesis es una síntesis de la aprehensión (de lo múltiple de un fenómeno dado), entonces el orden está determinado en el objeto, o bien, para hablar con mayor precisión, hay allí un orden de la síntesis sucesiva que determina un objeto, [orden] según el cual algo debe necesariamente preceder, y cuando eso es puesto, lo otro debe seguir necesariamente. Por consiguiente, si mi percepción ha de contener el conocimiento de un acontecimiento, es decir, [un conocimiento] de algo que efectivamente acontece, entonces ella debe ser un juicio empírico, en el cual uno piense que la sucesión está determinada, es decir, que presupone, en el tiempo, otro fenómeno // al que ella sigue necesariamente, o de acuerdo con una regla. En caso [B247] contrario, si yo pusiera lo antecedente, y el acontecimiento no le siguiera necesariamente, entonces debería tenerlo [a éste] por un mero juego subjetivo de mis imaginaciones, | y si a pesar de todo me representase, en él, <A202> algo objetivo, debería llamarlo un mero sueño. Por consiguiente, la relación de los fenómenos (como percepciones posibles), según la cual lo posterior

(lo que acontece), por lo que concierne a su existencia, está determinado en el tiempo necesariamente y según una regla, por algo precedente, es decir, la relación de la causa al efecto, es la condición de la validez objetiva de nuestros juicios empíricos, con respecto a la serie de las percepciones, [y es], por tanto, [la condición] de la verdad empírica de ellos,[576] y por tanto, de la experiencia. Por eso, el principio de la relación causal en la sucesión de los fenómenos vale también para[577] todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque él mismo es el fundamento de la posibilidad de tal experiencia.

Aquí, empero, se presenta todavía una duda que debe ser resuelta. El principio de la conexión causal de los fenómenos está limitado, en nuestra fórmula, a la serie sucesiva de ellos; mientras que en el uso de él se encuentra que él se aplica también al acompañamiento de ellos, y que la causa y el efecto pueden ser simultáneos. Por ejemplo, en la habitación hay un calor que no se encuentra al // aire libre. Busco su causa, y en- [B248]
cuentro una estufa encendida. Pero ésta, como causa, es simultánea con su efecto, el calor en la habitación; por consiguiente, no hay aquí serie sucesiva, según el tiempo, entre causa y efecto, sino que son simultáneos, y sin embargo, la ley sigue vigente. La | mayor parte de las causas eficientes en <A203>
la naturaleza es simultánea con los efectos de ellas, y la sucesión temporal de estos últimos está ocasionada sólo porque la causa no puede ejecutar todo su efecto en un instante. Pero en el instante primero en que nace, él[578] es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, porque si ella, un instante antes, hubiese cesado de ser, éste no habría nacido. Aquí se debe notar bien que lo que está en consideración es el *orden* del tiempo, y no el *curso* de éste; la relación permanece, aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *evanescente* (por tanto, ambos pueden ser simultáneos), pero la relación de la una al otro sigue siendo siempre, sin embargo, determinable según el tiempo. Si a una bola que yace sobre un almohadón relleno e

imprime en él una depresión, la considero como causa, ella es simultánea con el efecto. Pero sin embargo los distingo a ambos mediante la relación temporal de la conexión dinámica de ellos. Pues si deposito la bola sobre el almohadón, a la figura anteriormente lisa de éste le sigue la depresión; pero si el almohadón tiene (no sé por// qué) una depresión, de ello no se [B249] sigue una bola de plomo.

Según esto, la sucesión temporal es ciertamente el único criterio empírico del efecto, con respecto a la causalidad de la causa, que precede. El vaso es | la causa del ascenso del agua por encima de la superficie <A204> horizontal de ella, aunque ambos fenómenos sean simultáneos. Pues tan pronto como extraigo el agua de un recipiente mayor con el vaso, se sigue algo, a saber, la alteración de la posición horizontal que allí tenía, en una cóncava, que toma en el vaso.

Esta causalidad conduce al concepto de acción; ésta, al concepto de fuerza, y por su intermedio, al concepto de substancia. Como no quiero mezclar mi propósito crítico, que se refiere únicamente a las fuentes del conocimiento sintético *a priori*, con análisis que atañen solamente a la explicación (no a la ampliación) de los conceptos, dejo la discusión detallada de ellos a un futuro sistema de la razón pura; si bien un análisis tal se encuentra en abundante medida también en los tratados de esta clase ya ahora conocidos. Pero no puedo dejar sin tratar el criterio empírico de una substancia, en la medida en que ella parece manifestarse, no por la permanencia del fenómeno, sino mejor y más fácilmente por la acción.

// Allí donde hay acción, y por tanto, actividad y fuerza, allí hay [B250] también substancia, y sólo en ésta debe buscarse el asiento de aquella fértil fuente de los fenómenos. Esto está muy bien dicho; pero cuando uno ha de explicarse acerca de qué es lo que entiende por substancia, y quiere, al hacerlo, evitar el círculo vicioso, no es tan | fácil asumir la <A205> responsabilidad.[579] ¿Cómo se pretende, a partir de la actividad,[580] inferir inmediatamente *la permanencia* de lo que actúa, lo que es, empero,

una señal tan esencial y propia de la substancia (*phaenomenon*)? Pero según nuestra [exposición] precedente, la solución del problema no tiene tal dificultad, aunque sería enteramente insoluble siguiendo la manera habitual ([que consiste en] proceder [uno] con sus conceptos sólo analíticamente). Acción significa ya relación del sujeto de la causalidad con el efecto. Ahora bien, porque todo efecto consiste en lo que acontece, y por tanto, en lo mudable caracterizado por el tiempo[581] según la sucesión: por ello el sujeto último de ello es *lo permanente*, como substrato de todo lo cambiante, es decir, la substancia. Pues según el principio de la causalidad, las acciones son siempre el fundamento primero de todo cambio de los fenómenos, y por consiguiente no pueden residir en un sujeto que a su vez cambie, porque en ese caso se precisarían otras acciones y otro sujeto que determinase este cambio. En virtud de esto, la acción, como criterio empírico suficiente, prueba la substancialidad, // sin que me sea preciso buscar primeramente la permanencia de [B251]
él[582] mediante percepciones comparadas, la cual [búsqueda] tampoco podría nunca llevarse a cabo por este camino con la exhaustividad que se requiere para la cantidad y estricta validez universal del concepto. Pues el que el sujeto primero de la causalidad de todo nacer y perecer no puede (en el campo de los fenómenos) nacer y perecer él mismo, | es <A206>
una inferencia segura, que va a dar a la necesidad empírica y a la permanencia en la existencia, y por tanto, al concepto de una substancia como fenómeno.

Cuando algo acontece, ya el mero nacer, sin atender a lo que allí nace, es en sí mismo un objeto de la investigación. El tránsito del no-ser de un estado, a este estado [mismo], ya por sí solo requiere que se lo investigue, aun suponiendo que tal estado no contuviese cualidad alguna en el fenómeno. Este nacer, como ya se mostró en el apartado *A*, no atañe a la substancia (pues ella no nace), sino al estado de ella. Por ello, es mera alteración, y no nacimiento a partir de la nada. Cuando este nacimiento[583] es considerado

como efecto de una causa ajena, se llama creación, la cual no puede ser admitida entre los fenómenos como un acontecimiento, pues ya su mera posibilidad suprimiría la unidad de la experiencia; aun cuando, si considero todas las cosas, no como fenómenos, sino como cosas en sí, y como // ob- [B252] jetos del mero entendimiento, [entonces] ellas, a pesar de ser substancias, pueden, sin embargo, ser consideradas como dependientes, en lo que toca a su existencia, de una causa ajena; pero esto, entonces, introduciría muy diferentes significados de las palabras, y no se aplicaría a los fenómenos, como objetos posibles de la experiencia.

Cómo es que en general algo pueda ser alterado; cómo es posible que a un estado en un punto del | tiempo pueda seguirle uno opuesto en otro <A207> [punto], de esto no tenemos, *a priori*, ni el más mínimo concepto. Para ello se requiere el conocimiento de fuerzas efectivamente existentes, el cual sólo puede ser dado empíricamente, p. ej. [conocimiento] de las fuerzas motrices, o, lo que es lo mismo, de ciertos fenómenos sucesivos (como movimientos) que ponen de manifiesto tales fuerzas. Pero la forma de toda alteración, la condición sólo bajo la cual ella, como nacimiento de otro estado, puede producirse (cualquiera sea el contenido de ella, es decir, el estado que es alterado), y por tanto, la sucesión misma de los estados (lo acontecido) puede, sin embargo, ser considerada *a priori* según la ley de la causalidad y según las condiciones del tiempo.*

// Cuando una substancia pasa de un estado a a otro b, el punto [B253] del segundo en el tiempo es diferente del punto temporal del primer estado, y le sigue a éste. Igualmente, también el segundo estado, como realidad (en el fenómeno) difiere del primero, en el cual ésta no estaba, como [difiere] b de cero; es decir, aunque el estado b se distinga del estado a sólo por la cantidad, la alteración es un nacimiento de | $b-a$, <A208>

*Adviértase bien que no hablo de la alteración de ciertas relaciones en general, sino de la alteración del estado. Por eso, si un cuerpo se mueve uniformemente, no altera en nada su estado (de movimiento); pero sí [lo altera], si su moviminto aumenta o disminuye..

que no estaba en el estado anterior, y con respecto a esto[584] [el estado anterior] es $=0$.

Se pregunta, pues, cómo pasa una cosa, de un estado $=a$, a otro $=b$. Entre dos instantes hay siempre un tiempo, y entre dos estados en ellos hay siempre una diferencia que tiene una cantidad (pues todas las partes de los fenómenos son siempre, a su vez, cantidades). Por consiguiente, todo tránsito de un estado a otro acontece en un tiempo que está contenido entre dos instantes, de los cuales el primero determina al estado del cual la cosa sale, y el segundo [determina al estado] al que la cosa llega. Ambos, pues, son límites del tiempo de una alteración, y por tanto, del estado intermedio entre los dos estados, y como tales pertenecen ellos también a la alteración completa. Ahora bien, toda alteración tiene una causa que demuestra su causalidad durante todo el tiempo en el que la alteración progresa. Por consiguiente, esta causa no produce su alteración de manera súbita (de una vez, o en un instante) sino // en un tiempo, de manera que [B254] así como el tiempo va en aumento, desde el instante inicial a hasta la culminación de la alteración en b, así también la cantidad de la realidad $(b-a)$ es generada a través de todos los grados menores, contenidos entre el primero y el último. Por consiguiente, toda alteración es posible solamente mediante una acción continua de la causalidad, la cual, en la medida en que es uniforme, se llama un momento. La alteración no consiste en estos momentos, | sino que es generada por ellos, como efecto de ellos. <A209>

Ésta, pues, es la ley de la continuidad de toda alteración, cuyo fundamento es éste: que ni el tiempo, ni tampoco el fenómeno en el tiempo, consisten en partes que sean las mínimas [de todas], y que sin embargo el estado de la cosa, en su alteración, pasa por todas estas partes, como elementos, hasta su segundo estado. *Ninguna diferencia* de lo real en el fenómeno, así como tampoco ninguna diferencia en la cantidad de los tiempos, es *la mínima* [de todas], y así el nuevo estado de la realidad crece a partir del primero, en el cual ella[585] no estaba, pasando por todos los infinitos

grados de ella, cuyas diferencias, de unos a otros, son todas menores que la diferencia entre 0 y *a*.

No nos importa aquí nada qué utilidad pueda tener este principio en la investigación de la naturaleza. Pero cómo puede ser posible enteramente *a priori* tal principio, que parece así ensanchar nuestro conocimiento de la naturaleza: eso requiere, y mucho, nuestro examen, aunque la apariencia a primera ojeada demuestra que [ese principio] es real y verdadero, y uno// podría, entonces, creer que podía ahorrarse la pregunta de cómo [B255] [tal principio] ha sido posible. Pues hay tantas y tan variadas pretensiones infundadas de ensanchamiento de nuestro conocimiento por la razón pura, que debe tomarse por principio universal el ser enteramente desconfiados, y, sin documentos que puedan suministrar una deducción | exhaustiva, no <A210> creer ni admitir nada semejante, aunque se apoye en la más clara demostración dogmática.

Todo aumento del conocimiento empírico, y todo progreso de la percepción, no es nada más que un ensanchamiento de la determinación del sentido interno, es decir, un avance en el tiempo, cualesquiera sean los objetos, fenómenos o intuiciones puras. Este avance en el tiempo lo determina todo, y en sí mismo no es determinado, a su vez, por nada; es decir, sus partes sólo son dadas en el tiempo, y mediante la síntesis de éste; pero no son dadas antes de él.[586] Por eso, todo tránsito en la percepción, a algo que sigue en el tiempo, es una determinación del tiempo mediante la generación de esa percepción; y puesto que aquél,[587] siempre y en todas sus partes, es una cantidad, [el tránsito en la percepción a algo que sigue en el tiempo][588] es la generación de una percepción, como cantidad, a través de todos los grados, de los cuales ninguno es el mínimo, desde el cero, hasta el grado determinado de ella. De aquí resulta la posibilidad de conocer *a priori* una ley de las alteraciones, por lo que respecta a la forma de ellas. // Anticipamos solamente nuestra propia [B256] aprehensión, cuya condición formal, puesto que está en nosotros antes de todo fenómeno dado, ciertamente debe poder ser conocida *a priori*.

Así, tal como el tiempo contiene la condición sensible *a priori* de la posibilidad de un avance continuo de lo existente hacia lo que le sigue, [así] el entendimiento, por medio de la unidad de la apercepción, es | la <A211>
condición *a priori* de la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares para los fenómenos en ese tiempo, por medio de la serie de las causas y los efectos, de los cuales las primeras arrastran tras sí indefectiblemente la existencia de los últimos y con ello hacen válido para todo tiempo (universalmente), y por tanto, [hacen válido] objetivamente, el conocimiento empírico de las relaciones temporales.

C. Tercera analogía

Principio de la simultaneidad, según la ley de la acción recíproca, o comunidad

Todas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca.

Prueba

Simultáneas son las cosas, cuando en la intuición empírica la percepción de la una puede // seguir a la percepción de la otra *y viceversa* (lo que [B257]
no puede ocurrir en la sucesión temporal de los fenómenos, tal como ha sido mostrado en el segundo principio). Así, puedo dirigir mi percepción primero a la luna, y después a la tierra, o también inversamente, primero a la tierra y luego a la luna; y porque las percepciones de estos objetos pueden seguirse recíprocamente la una a la otra, digo que ellos existen simultáneamente. Ahora bien, la simultaneidad es la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo. Pero no se puede percibir el tiempo mismo, para inferir que, estando [algunas] cosas puestas en el mismo tiempo, las percepciones de ellas pueden seguirse unas a otras recíprocamente. La síntesis de la imaginación en la aprehensión presentaría, por tanto,

cada una de estas percepciones sólo como una [percepción] que existe en el sujeto cuando la otra no está [en él], y viceversa; pero no [permitiría afirmar] que los objetos fueran simultáneos, es decir, que cuando uno está, también el otro esté en el mismo tiempo; y que esto sea necesario para que las percepciones puedan seguirse recíprocamente unas a otras. Por consiguiente, se requiere un concepto del entendimiento, [concepto] de la mutua sucesión de las determinaciones de estas cosas que existen simultáneamente unas fuera de las otras, para decir que la sucesión recíproca[589] de las percepciones está fundada en el objeto, y para representar así la simultaneidad como objetiva. Ahora bien, la relación de substancias, en la cual una de ellas contiene determinaciones // cuyo fundamento está contenido [B258]
en la otra, es la relación de influjo; y si recíprocamente, esta [relación][590] contiene el fundamento de las determinaciones en la otra,[591] es la relación de comunidad o acción recíproca. Por consiguiente, la simultaneidad de las substancias en el espacio no puede conocerse en la experiencia de otra manera que bajo la presuposición de una acción recíproca de las unas sobre las otras; ésta es, por consiguiente, también la condición de la posibilidad de las cosas mismas como objetos de la experiencia.[592]

Las cosas son simultáneas, en la medida en que existen en uno y el mismo tiempo. Pero ¿en qué se conoce que están en uno y el mismo tiempo? Cuando el orden en la síntesis de la aprehensión de este múltiple es indiferente, es decir, [cuando] puede ir de *A* a *E*, pasando por *B*, *C*, *D*, o también al revés, de *E* a *A*. Pues si fueran sucesivas[593] en el tiempo (en el orden que comienza en *A* y termina en *E*) sería imposible comenzar la aprehensión en la percepción de *E*, retrocediendo hasta *A*; porque *A* pertenece al tiempo pasado, y por consiguiente ya no puede ser objeto de la aprehensión.

| Suponed que en una multiplicidad de substancias como fenómenos, <A212>
cada una de ellas estuviese enteramente aislada, es decir, que ninguna obrase sobre las otras ni recibiese de ellas recíprocamente influjos; en ese caso, digo: que la *simultaneidad* de ellas no podría ser objeto de una

percepción // posible, y que la existencia de una no podría conducir a la [B259] existencia de las otras por ningún camino de la síntesis empírica. Pues si pensáis que estuvieran separadas por un espacio enteramente vacío, entonces la percepción que avanza en el tiempo, de la una a la otra, podría sí, determinar la existencia de ésta por medio de una percepción siguiente, pero no podría distinguir si el fenómeno sigue objetivamente a la primera, o si más bien es simultáneo con ella.

Debe haber, por consiguiente, además de la mera existencia, algo [más], por lo cual *A* le determina a *B* su lugar en el tiempo e inversamente también, a su vez, *B* [se lo determina] a *A*; porque sólo bajo esta condición las mencionadas substancias pueden ser representadas empíricamente como *existentes simultáneamente*. Ahora bien, algo le determina a otro algo su lugar en el tiempo, sólo si es la causa de ello, o de sus determinaciones. Por tanto, toda substancia (puesto que ella sólo en lo que concierne a sus determinaciones puede ser consecuencia) debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en la otra, y a la vez los efectos de la causalidad de la otra; es decir, ambas deben estar en comunidad dinámica (inmediata | o mediatamente), si la simultaneidad ha de ser conocida en <A213> alguna experiencia posible. Ahora bien, con respecto a los objetos de la experiencia, es necesario todo aquello sin lo cual sería imposible la experiencia misma de estos // objetos. Por tanto, a todas las substancias en el [B260] fenómeno, en la medida en que son simultáneas, les es necesario estar en integral comunidad de la acción recíproca entre ellas.

La palabra comunidad es ambigua en nuestra lengua,[594] y puede querer decir tanto *communio* como *commercium*. Nos servimos de ella aquí en este último sentido, el de una comunidad dinámica, sin la cual la misma [comunidad] local (*communio spatii*) nunca podría ser conocida empíricamente. Es fácil notar, en nuestras experiencias, que sólo los influjos continuos en todos los lugares del espacio pueden dirigir nuestro sentido de un objeto al otro; que la luz, que juega entre nuestro ojo

y los cuerpos del mundo, pone en obra una comunidad mediata entre nosotros y ellos, y así demuestra la simultaneidad de los últimos;[595] que no podemos mudar empíricamente ningún lugar (percibir esa mudanza) sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepción de nuestro lugar; y [que] ella sólo por medio de su recíproco influjo[596] puede exhibir (aunque sólo mediatamente) su simultaneidad,[597] y mediante ello, la coexistencia de ellos, hasta los más remotos objetos. Sin comunidad, toda percepción | (del fenómeno en el espacio) queda separada de <A214> las otras, y la cadena de representaciones empíricas, es decir, la experiencia, comenzaría enteramente de nuevo con cada nuevo objeto, // sin [B261] que la [cadena] precedente tuviera la más mínima conexión con éste, ni pudiera estar en relación temporal con él. No pretendo con esto negar el espacio vacío; pues él siempre puede estar allí donde las percepciones no alcanzan y no hay, por consiguiente, conocimiento empírico de la simultaneidad; pero entonces no es objeto alguno para toda nuestra experiencia posible.

Como explicación puede servir lo siguiente. En nuestra mente, todos los fenómenos, en la medida en que están contenidos en una experiencia posible, deben estar en la comunidad (*communio*) de la apercepción; y en la medida en que los objetos han de ser representados como conectados en simultánea existencia, ellos deben determinar recíprocamente sus lugares en un tiempo, y constituir así un todo. Si esta comunidad subjetiva ha de basarse en un fundamento objetivo, o ha de ser referida a fenómenos [considerados] como substancias, entonces la percepción de uno [de ellos] debe hacer posible, como fundamento, la percepción del otro, y viceversa, para que la sucesión que siempre está en las percepciones como aprehensiones, no sea atribuida a los objetos, sino que éstos puedan ser representados como simultáneamente existentes. Pero esto es un influjo mutuo, es decir, una comunidad real (*commercium*) de las substancias, sin la cual, por consiguiente, la relación empírica de | simultaneidad no podría tener <A215>

lugar en la experiencia. Mediante este *commercium*, los fenómenos, en la medida en que están unos fuera // de los otros, y sin embargo, en conexión, [B262] constituyen un compuesto (*compositum reale*), y tales *composita* son posibles de diversas maneras. Por eso, las tres relaciones dinámicas, de las cuales surgen todas las demás, son la de inherencia, la de consecuencia y la de composición.

* * *

Éstas son, pues, las tres analogías de la experiencia. No son otra cosa que principios de la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo, según los tres *modis* de éste; [según] la relación con el tiempo mismo, como cantidad (la cantidad de la existencia, es decir, la duración); [según] la relación en el tiempo, como serie (sucesión), y finalmente también en él, como conjunto de toda existencia (simultáneamente). Esta unidad de la determinación del tiempo es íntegramente dinámica, es decir, el tiempo no es considerado como aquello en lo cual la experiencia determina inmediatamente su lugar a cada existencia, lo que es imposible, porque el tiempo absoluto no es objeto de la percepción, con el cual los fenómenos pudieran compararse; sino que la regla del entendimiento, sólo gracias a la cual la existencia de los fenómenos puede alcanzar unidad sintética según relaciones temporales, determina a cada uno de éstos su lugar en el tiempo, y [lo hace] por tanto *a priori*, y de manera válida para todo y cualquier tiempo.

| // Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la interconexión <A216>[B263] de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes. Hay, por consiguiente, ciertas leyes, que son *a priori*, y que hacen, ante todo, posible a una naturaleza; las empíricas sólo pueden tener lugar, y ser descubiertas, por medio de la experiencia, y como consecuencia de aquellas leyes originarias según las cuales la experiencia misma es, ante todo, posible. Nuestras analogías exponen, pues, propiamente, la unidad de la naturaleza en la interconexión de todos los fenómenos bajo

ciertos exponentes que no expresan nada más que la relación del tiempo (en la medida en que éste abarca en sí toda existencia) con la unidad de la apercepción, la que sólo puede tener lugar en la síntesis según reglas. Todas juntas dicen, pues: todos los fenómenos están en una naturaleza, y deben estar en ella, porque sin esta unidad *a priori* no sería posible ninguna unidad de la experiencia, y por tanto, tampoco ninguna determinación de los objetos en ella.

Acerca del modo de demostración del que nos hemos servido con estas leyes trascendentales de la naturaleza, y de la peculiaridad de él, hay que hacer, empero, una observación que debe ser a la vez muy importante como prescripción para todo otro intento de demostrar, *a priori*, proposiciones sintéticas y a la vez intelectuales.[598] Si hubiéramos pretendido demostrar estas analogías dogmáticamente, es decir, por conceptos, a saber: que todo lo que existe sólo // se encuentra en lo que es permanente; que todo acontecimiento [B264]
presupone algo en | el estado anterior, de lo cual sigue según una regla; final- <A217>
mente, [que] en lo múltiple que es simultáneo, son simultáneos los estados [que] están en relación unos con otros según una regla (están en comunidad); entonces todo el esfuerzo habría sido inútil. Pues no se puede llegar, desde un objeto y su existencia, a la existencia del otro, ni al modo de existir de él, mediante meros conceptos de estas cosas, por mucho que se los analice a éstos. ¿Qué [recurso] nos quedaba? La posibilidad de la experiencia, [entendida esta última] como un conocimiento en el cual deben poder sernos dados, en último término, todos los objetos, si es que la representación de ellos ha de tener realidad objetiva para nosotros. En este tercer [término],[599] cuya forma esencial consiste en la unidad sintética de la apercepción de todos los fenómenos, encontramos condiciones *a priori* de la determinación temporal integral y necesaria de toda existencia en el fenómeno, sin las cuales la determinación temporal empírica misma sería imposible; y encontramos reglas de la unidad sintética *a priori*, por medio de las cuales pudimos anticipar la experiencia. Por falta de este método, y con la ilusión de preten-

der demostrar dogmáticamente proposiciones sintéticas que el uso empírico del entendimiento recomienda como principios suyos, ha acontecido que se haya intentado tan a menudo, pero siempre en // vano, una demostración del [B265] principio de razón suficiente. Nadie ha pensado en las dos analogías restantes, aunque siempre se ha hecho uso de ellas | calladamente;* porque faltaba <A218> el hilo conductor de las categorías, único que puede descubrir y hacer notar toda laguna del entendimiento, tanto en conceptos como en principios.

4. *LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL*

1ro. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*.

// 2do. Lo que está interconectado con las condiciones materiales de la [B266] experiencia (con la sensación), es *efectivamente real*.

3ro. Aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente*.

| *Explicación* <A219>

Las categorías de la modalidad tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que son unidas como predicados; sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo sin embargo todavía preguntar, acerca de ese objeto, si es meramente posible, o también efectivamente real, o, en este último caso,

* La unidad del universo, en el cual todos los fenómenos han de estar conectados, es manifiestamente una mera consecuencia del principio, tácitamente adoptado, de la comunidad de todas las substancias que son simultáneas; pues si estuviesen aisladas, no constituirían, como partes, una totalidad; y si su conexión (acción recíproca de lo múltiple) no fuese necesaria ya por razón de la simultaneidad, no se podría, a partir de ésta, como relación meramente ideal, inferir aquélla, como [relación] real. Si bien en su lugar hemos mostrado que la comunidad es propiamente el fundamento de la posibilidad de un conocimiento empírico, [a saber, el] de la coexistencia; y que, por tanto, uno infiere sólo retrospectivamente, de ésta a aquélla, como su condición.

si es también necesario. Con ello no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que sólo se pregunta cómo se comporta éste (junto con todas sus determinaciones) con respecto al entendimiento y a su uso empírico, con respecto a la facultad empírica de juzgar, y con respecto a la razón (en la aplicación de ella a la experiencia).

Por eso mismo, los principios de la modalidad no son nada más que definiciones de los conceptos de posibilidad, de realidad efectiva y de necesidad, en el uso empírico de ellos; y con ello, a la vez, restricciones de todas las categorías al uso meramente empírico, sin que se admita ni permita el [uso] trascendental. // Pues si éstas no han de tener un signi- [B267]
ficado meramente lógico y no han de expresar analíticamente la forma del *pensar*, sino que han de referirse a *cosas* y a la posibilidad, realidad efectiva o necesidad de ellas, entonces deben aplicarse a la experiencia posible y a la unidad sintética de ésta, sólo en la cual pueden ser dados objetos para el conocimiento.

| Así, el postulado de la posibilidad de las cosas exige que el concepto <A220>
de ellas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general. Pero ésta, a saber, la forma objetiva de la experiencia en general, contiene toda síntesis que se requiere para el conocimiento de los objetos. Un concepto que abarca en sí una síntesis ha de ser tenido por vacío, y no se refiere a objeto alguno, si esa síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea por ser tomada de ésta –y entonces [al concepto] se lo llama *concepto empírico*–[600] ya por ser una [síntesis] sobre la cual, como condición *a priori*, se basa la experiencia en general (la forma de ésta), y entonces es un *concepto puro*, que pertenece, sin embargo, a la experiencia, porque su objeto sólo puede encontrarse en ésta. Pues ¿de dónde se pretendería obtener el carácter de la posibilidad de un objeto pensado *a priori* mediante un concepto sintético,[601] si no fuese de la síntesis en la que consiste la forma del conocimiento empírico de los objetos? Que en un concepto tal no deba estar contenida ninguna contradicción, // es, por [B268]

cierto, una condición lógica necesaria; pero no es, ni con mucho, suficiente para la realidad objetiva del concepto, es decir, para la posibilidad de un objeto tal, como el que es pensado mediante el concepto. Así, en el concepto de una figura encerrada entre dos líneas rectas no hay contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y de la intersección de ellas no contienen la negación de una figura; | sino que la imposibilidad <A221> no se basa en el concepto en sí mismo, sino en la construcción de él en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de él; pero éstas tienen, a su vez, su realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, porque contienen en sí, *a priori*, la forma de la experiencia en general.

Y ahora vamos a poner a la vista la amplia utilidad y el influjo de este postulado de la posibilidad. Cuando me represento una cosa que es permanente, de manera que todo lo que en ella cambia pertenece meramente a los estados de ella, no puedo nunca conocer, solamente a partir de un concepto tal, que una cosa semejante es posible. O bien me represento algo que esté constituido de tal manera, que cuando sea puesto, siempre e indefectiblemente le siga algo otro; y esto, ciertamente, puede ser pensado así sin contradicción; pero no se puede juzgar, por eso, [acerca de] si acaso una propiedad tal (como causalidad) se encuentra en alguna cosa posible. Finalmente, puedo representarme diversas cosas // (substancias) [B269] que estén constituidas de tal manera, que el estado de una de ellas acarree una consecuencia en el estado de la otra, y viceversa; pero si acaso tal relación puede corresponderles a cosas cualesquiera, [es algo que] no puede decidirse a partir de estos conceptos, que sólo contienen una síntesis meramente arbitraria. Por consiguiente, sólo en [el hecho de] que estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en toda experiencia, se conoce la realidad | objetiva de ellos, es decir, su ver- <A222> dad trascendental, y [se la conoce], por cierto, independientemente de la experiencia, pero no independientemente de toda referencia a la forma de

una experiencia en general, y a la unidad sintética, sólo en la cual pueden ser conocidos empíricamente los objetos.

Pero si uno quisiera hacerse conceptos nuevos de substancias, de fuerzas, de acciones recíprocas, a partir de la materia que nos ofrece la percepción, sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de la conexión de ellos, se caería en puras fantasías cuya posibilidad no tiene en su favor ninguna señal distintiva, porque en ellas no se toma por maestra a la experiencia, ni se extraen de ella esos conceptos. Tales conceptos inventados no pueden, como las categorías, obtener *a priori* el carácter de su posibilidad, como condiciones de las que depende toda experiencia; sino [que pueden obtenerlo] sólo *a posteriori*, como [conceptos] que
son dados por la experiencia misma; y // la posibilidad de ellos debe ser [B270]
conocida *a posteriori* y empíricamente, o bien no puede ser conocida en modo alguno. Una substancia que estuviese presente permanentemente en el espacio, pero sin llenarlo (como aquella cosa intermedia entre la materia y el ser pensante, que algunos han querido introducir), o un particular poder fundamental de nuestra mente, de *intuir* (no meramente deducir) con anticipación lo futuro, o finalmente una facultad de ella, de estar en comunidad de pensamientos con otros seres humanos (por muy
alejados que estén), | ésos son conceptos cuya posibilidad carece entera- <A223>
mente de fundamento, porque no puede ser fundada en la experiencia ni en las leyes conocidas de ésta, y sin ella es un enlace de pensamientos enteramente arbitrario,[602] que aunque ciertamente no encierre ninguna contradicción, no puede abrigar la pretensión de realidad objetiva, y por tanto, de la posibilidad de un objeto tal como el que aquí se quiere pensar.[603] Por lo que concierne a la realidad, es comprensible de suyo que no se puede pensarla *in concreto* sin la ayuda de la experiencia, porque ella sólo puede remitirse a la sensación, como materia de la experiencia, y no concierne a la forma de la relación, con la cual, por cierto, se podría jugar en fantasías.

Pero dejo de lado todo aquello cuya posibilidad sólo puede ser tomada de la efectiva realidad en la experiencia, y considero aquí solamente la posibilidad de las cosas mediante conceptos *a priori*, de las cuales[604] paso a // afirmar que nunca pueden tener lugar a partir de tales conceptos [B271] [considerados] por sí mismos,[605] sino siempre sólo [considerados] como condiciones formales y objetivas de una experiencia en general.

Por cierto que parecería que la posibilidad de un triángulo pudiese ser conocida a partir de su concepto [considerado] en sí mismo (él es ciertamente independiente de la experiencia); pues, en efecto, podemos darle enteramente *a priori* un objeto, es decir, construirlo. Pero puesto que esto[606] es sólo la forma de un objeto, él seguiría siendo siempre sólo un producto de la imaginación, | la posibilidad de cuyo objeto seguiría <A224> siendo dudosa, pues para ella se requiere todavía algo más, a saber, que una tal figura sea pensada bajo [las] solas condiciones en las cuales se basan todos los objetos de la experiencia. El que el espacio sea una condición formal *a priori* de las experiencias externas; el que precisamente la misma síntesis figurativa, por la cual construimos un triángulo en la imaginación, sea enteramente idéntica a aquella que ejercemos en la aprehensión de un fenómeno, para hacernos un concepto empírico de él: esto es lo único que conecta con este concepto la representación de la posibilidad de una cosa tal. Y así, la posibilidad de cantidades continuas, y hasta la de las cantidades en general, puesto que los conceptos de ellas son todos sintéticos, nunca está clara a partir de los conceptos mismos, sino sólo a partir de ellos, como // condiciones formales de la determina- [B272] ción de los objetos en la experiencia en general; y ¿dónde se habrían de buscar objetos que correspondiesen a los conceptos, si no fuera en la experiencia, sólo por la cual nos son dados objetos? si bien nosotros, sin hacer que preceda la experiencia misma, [sino] meramente por referencia a las condiciones formales, bajo las cuales, en general, algo es determinado en ella como objeto, y por tanto, enteramente *a priori*, aunque sólo en

referencia a ella y dentro de sus límites, podemos conocer la posibilidad de las cosas, y caracterizarla.

| El postulado de conocer[607] la *realidad efectiva* de las cosas exige *per-* <A225> *cepción*, y por consiguiente, sensación de la cual uno es consciente; pero no precisamente [percepción] inmediata del objeto mismo cuya existencia ha de ser conocida, sino concatenación de él con alguna percepción efectivamente real, según las analogías de la experiencia, que exponen toda conexión real en una experiencia en general.

En el *mero concepto* de una cosa no se puede encontrar ningún carácter de su existencia. Pues aunque él sea tan completo, que no le falte ni lo más mínimo para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas, la existencia no tiene nada que ver con todo eso, sino solamente con la pregunta de si una cosa tal nos es dada, de manera que la percepción de ella pudiera // preceder, si fuere preciso, al concepto. Pues que [B273] el concepto preceda a la percepción significa la mera posibilidad de él; pero la percepción, que suministra la materia para el concepto, es el único carácter de la realidad efectiva. Pero también antes de la percepción de la cosa, y por tanto, comparativamente *a priori*, se puede conocer la existencia de ésta, con tal de que esta [existencia] esté interconectada con algunas percepciones, según los principios de la conexión empírica de ellas ([según] las analogías). Pues entonces la existencia de la cosa está interconectada con nuestras percepciones en una | experiencia posi- <A226> ble, y podemos llegar, siguiendo el hilo conductor de aquellas analogías, desde nuestra percepción efectivamente real, hasta la cosa, en la serie de las percepciones posibles. Así conocemos la existencia de una materia magnética que penetra todos los cuerpos, a partir de la percepción de la limadura de hierro arrastrada, aunque nos sea imposible, por la constitución de nuestros órganos, una percepción inmediata de esta materia. Pues, en general, según las leyes de la sensibilidad y el contexto de nuestras percepciones, nos encontraríamos, en una experiencia, con

la intuición empírica inmediata de ella, si nuestros sentidos fueran más sutiles, cuya tosquedad no interesa en nada a la forma de la experiencia posible. Por consiguiente, hasta donde llega la percepción y su aditamento según leyes empíricas, hasta allí llega también nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. Si no empezamos por la experiencia, o no procedemos // según leyes de la interconexión empírica de los fenómenos, en vano pretendemos adivinar o investigar la existencia de cosa alguna.[608] Una poderosa objeción, empero, contra estas reglas de demostrar mediatamente la existencia, la plantea el *idealismo*, cuya refutación está aquí en su lugar adecuado. [B274]

Refutación del idealismo

El idealismo (me refiero al *material*), es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es, o bien meramente dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa* e *imposible*; el *primero* es el [idealismo] *problemático* de *Descartes*, quien declara indudable solamente *una*[609] afirmación empírica (*assertio*), a saber: *Yo soy*; el *segundo* es el *dogmático* de *Berkeley*, quien declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales él como inseparable condición va unido, es algo imposible en sí mismo, y que por eso, también las cosas en el espacio son meras fantasías. El idealismo dogmático es inevitable, si se considera al espacio como propiedad que les corresponde a las cosas en sí mismas; pues en ese caso, éste, con todo aquello a lo que sirve de condición, es algo absurdo. En la "Estética trascendental", empero, hemos aniquilado el fundamento de este idealismo. El problemático, que no afirma nada sobre esto, sino que sólo // alega la incapacidad de demostrar, por experiencia inmediata, una existencia fuera de la nuestra, es razonable y adecuado a una manera de pensar filosófica y escrupulosa; a saber, [la de] no permitir ningún juicio decisivo, antes de haber encontrado una prueba suficiente. La prueba reclamada [B275]

debe, pues, mostrar que de las cosas externas tenemos también *experiencia*, y no solamente *imaginación*; lo cual sólo podrá llevarse a cabo si se puede demostrar que incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*.

Teorema
La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera[610] de mí.

Prueba
Soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación temporal presupone algo *permanente* en la percepción. Pero esto permanente no puede ser algo en mí, porque, ante todo, precisamente mi existencia debe poder ser determinada en el tiempo por esto permanente.[611] Por consiguiente, la percepción de esto permanente sólo es posible por una *cosa* fuera de mí, y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí. En consecuencia, la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que // per- [B276]
cibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo[612] está enlazada necesariamente con la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal.[613] Por consiguiente, también está enlazada necesariamente con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal; es decir, la conciencia de mi propia existencia es a la vez una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Observación 1ª. En la prueba que antecede se advertirá que al idealismo le es devuelto, con mayor derecho, su propio juego. Él suponía que la única experiencia inmediata era la interna, y que a partir de ella sólo *se inferían* las cosas externas, pero sólo de manera poco fidedigna, como siempre que a partir de efectos dados se infieren causas *determinadas*; porque también puede residir en nosotros mismos la causa de las representaciones que ads-

cribimos, quizá erróneamente, a cosas externas. Pero aquí se demuestra que la experiencia externa es, propiamente, inmediata;* que// sólo por medio [B277] de ella es posible, no ya la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí la determinación de ella en el tiempo, es decir, la experiencia interna. Por cierto, la representación *yo soy*, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto; pero no [encierra] aún *conocimiento* alguno de él, y por tanto tampoco ningún [conocimiento] empírico, es decir, [ninguna] experiencia; pues para ella se requiere, además del pensamiento de algo existente, también intuición, y aquí, [intuición] interna, con respecto a la cual, es decir, al tiempo, debe ser determinado el sujeto, para lo que son precisos, ineludiblemente, objetos externos, de modo que, en consecuencia, la experiencia interna misma es posible sólo mediatamente, y sólo por medio de la externa.

Observación 2ª. Con esto concuerda enteramente todo uso empírico de nuestra facultad cognoscitiva en la determinación del tiempo. No solamente que sólo podemos percibir[614] toda determinación del tiempo mediante el cambio en las relaciones externas (el movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio (p. ej. el movimiento del sol con// respecto a los [B278] objetos de la tierra); sino [que] no tenemos nada permanente que pudiéramos poner, como intuición, bajo el concepto de una substancia, a no ser la *materia*, y aun esta permanencia no es extraída de la experiencia externa, sino que es presupuesta *a priori* como condición necesaria de toda determinación temporal, y por consiguiente, también como determinación del sentido interno con respecto a nuestra propia existencia mediante la exis-

* La conciencia *inmediata* de la existencia de cosas externas no se presupone en el teorema precedente, sino que es demostrada, ya sea que entendamos la posibilidad de esa conciencia, o que no la entendamos. La pregunta por esta [posibilidad] sería: si tenemos sólo un sentido interno, pero ninguno externo, sino sólo imaginación externa. Pero es claro que aun para sólo imaginar algo externo, es decir, para exhibírselo al sentido en la intuición,// debemos poseer ya un sentido externo, y debemos dis- [B277] tinguir inmediatamente, por ello, la mera receptividad de una intuición externa, de la espontaneidad que caracteriza a toda imaginación. Pues el mero imaginar un sentido externo aniquilaría la facultad de intuición, que ha de ser determinada por la imaginación.

tencia de cosas externas. La conciencia de mí mismo en la representación *Yo* no es una intuición, sino una representación meramente *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante. Por eso, este Yo no tiene tampoco el más mínimo predicado de la intuición, el cual, *como permanente*, pudiera servirle de correlato a la determinación temporal en el sentido interno; tal como la *impenetrabilidad* [lo] es en la materia, como intuición *empírica*.

Observación 3ª. De que se requiera la existencia de objetos externos para la posibilidad de una conciencia determinada de nosotros mismos no se sigue que toda representación intuitiva de cosas externas incluya a la vez la existencia de éstas; pues aquélla[615] bien puede ser el mero efecto de la imaginación (en los sueños, así como en la locura); pero ella lo es meramente por la reproducción de anteriores percepciones externas, las cuales, como se ha mostrado, son posibles sólo por la realidad efectiva de objetos externos. Aquí sólo había que demostrar que la experiencia interna en general sólo // es posible por medio de la experiencia externa [B279]
en general. Si esta o aquella presunta experiencia no es mera imaginación, [es algo que] debe ser averiguado según las determinaciones particulares de ella y por comparación con los criterios de toda experiencia efectivamente real.[616]

* * *

Finalmente, por lo que concierne al tercer postulado, él se refiere a la necesidad material en la existencia, y no a la meramente formal y lógica en la conexión de los conceptos. Ahora bien, puesto que ninguna existencia de los objetos de los sentidos puede ser conocida enteramente *a priori*, aunque sí *comparative a priori*, relativamente a otra existencia ya dada, | aunque sin embargo también entonces sólo puede tratarse de[617] <A227>
aquella existencia que debe estar contenida en algún lugar en la interconexión de la experiencia, de la cual la percepción dada es una parte; por eso, la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida[618] por

conceptos, sino siempre sólo a partir de la conexión con aquello que es percibido, según leyes universales de la experiencia. Ahora bien, no hay ninguna existencia que, bajo la condición de otros fenómenos dados, pueda ser conocida como necesaria, salvo solamente la existencia de los efectos a partir de causas dadas, según leyes de la causalidad. Por consiguiente, sólo podemos conocer la necesidad, no de la existencia de las cosas (substancias), sino del estado de ellas; y // [podemos conocerla] [B280] según leyes empíricas de la causalidad, a partir de otros estados dados en la percepción. De aquí resulta que el criterio de la necesidad reside solamente en la ley de la experiencia posible: que todo lo que acontece está determinado *a priori* por su causa en el fenómeno. Por eso, sólo conocemos la necesidad de los *efectos* en la naturaleza, cuyas causas nos son dadas; y la señal distintiva de la necesidad en la existencia no va más allá del campo de la experiencia posible, y aun en éste no vale para la existencia de las cosas como substancias, porque éstas nunca pueden ser consideradas como efectos empíricos, ni como algo que acontece y nace. Por consiguiente, la necesidad | concierne sólo a las relaciones de <A228> los fenómenos según la ley dinámica de la causalidad, y a la posibilidad, que allí tiene su fundamento, de inferir *a priori*, a partir de alguna existencia dada (de una causa) otra existencia (la del efecto). Todo lo que acontece es hipotéticamente necesario; éste es un principio que somete la mudanza en el mundo a una ley, es decir, a una regla de la existencia necesaria, sin la cual la naturaleza no podría ni siquiera tener lugar. Por eso, la proposición: nada acontece por ciego azar (*in mundo non datur casus*) es una ley *a priori* de la naturaleza; e igualmente: ninguna necesidad en la naturaleza es ciega, sino necesidad condicionada, y por tanto, comprensible (*non datur fatum*). Ambas son leyes // tales, que por ellas [B281] el juego de las alteraciones es sometido a una *naturaleza de las cosas* (como fenómenos), o bien, lo que es lo mismo, [es sometido] a la unidad del entendimiento, sólo en la cual[619] ellas pueden pertenecer a una ex-

periencia, [entendida] como la unidad sintética de los fenómenos. Estos dos principios están entre los dinámicos. El primero es propiamente una consecuencia del principio de la causalidad (bajo las analogías de la experiencia). El segundo se cuenta entre los principios de la modalidad, que añade a la determinación causal el concepto de la necesidad, la que está, empero, sujeta a una regla del entendimiento. El principio de la continuidad prohibía todo salto en la serie de los fenómenos (alteraciones) (*in mundo non datur | saltus*), pero también, en el conjunto de todas <A229>
las intuiciones empíricas en el espacio, toda laguna o ruptura entre dos fenómenos (*non datur hiatus*); pues así se puede expresar la proposición de que en la experiencia no puede introducirse nada que demuestre un vacío, o que aun siquiera lo admita como parte de la síntesis empírica. Pues por lo que concierne al vacío que se pudiera pensar fuera del campo de la experiencia posible ([fuera] del mundo), [tal vacío] no cae dentro de la jurisdicción del mero entendimiento, el cual sólo decide sobre las cuestiones que conciernen al aprovechamiento de fenómenos dados para el conocimiento empírico; y es un problema para la razón ideal, que va todavía más allá de la esfera de una experiencia posible, // y pretende juz- [B282]
gar acerca de lo que la circunda y limita a ésta misma, y por eso debe ser considerado en la dialéctica trascendental. Fácilmente podríamos representar estas cuatro proposiciones (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), tal como todos los principios de origen trascendental, por su orden, según el orden de las categorías, y podríamos asignarle[620] a cada una su lugar; pero el lector ya ejercitado lo hará por sí mismo, o descubrirá fácilmente el hilo conductor para ello. Ellas se reúnen todas únicamente en no admitir, en la síntesis empírica, nada que pudiera hacer quebranto o menoscabo al entendimiento y a la continua interconexión de todos los fenómenos, es decir, a la unidad de los conceptos de él. Pues sólo en él | se hace posible la unidad de la ex- <A230>
periencia, en la cual todas las percepciones deben tener su lugar.

Las cuestiones de si el campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo efectivamente real, y de si éste a su vez es mayor que la multitud de lo que es necesario, son cuestiones interesantes, cuya resolución es sintética, pero que también caen sólo dentro de la jurisdicción de la razón; pues vienen a preguntar, aproximadamente, si todas las cosas, como fenómenos, pertenecen al conjunto y al contexto de una única experiencia, de la cual cada percepción dada es una parte, que por consiguiente no puede // ser enlazada con otros fenómenos, o bien, si mis [B283]
percepciones pueden pertenecer a más de una experiencia posible (en la universal interconexión de ésta). El entendimiento le da *a priori* a la experiencia en general sólo la regla según las condiciones subjetivas y formales, tanto de la sensiblidad como de la apercepción, únicas que la hacen posible. No podemos en manera alguna concebir ni hacernos comprensibles otras formas de la intuición (que espacio y tiempo), ni tampoco otras formas del entendimiento (que las discursivas del pensar, o del conocimiento por conceptos), aunque fueran posibles; pero aunque pudiéramos [hacerlo], no pertenecerían a la experiencia, único conocimiento en el cual nos son dados los objetos. Si acaso puede haber otras | percepciones <A231>
que las que, en general, pertenecen al conjunto de nuestra experiencia posible, y por tanto, si acaso puede haber otro campo de la materia, enteramente diferente, [es algo que] el entendimiento no puede decidir; él sólo se ocupa de la síntesis de aquello que es dado. Por lo demás, salta a la vista la endeblez de nuestras inferencias habituales, por las cuales instauramos un gran reino de la posibilidad, del cual todo lo efectivamente real (todo objeto de la experiencia) es sólo una pequeña parte. Todo lo efectivamente real es posible; de aquí se sigue, naturalmente, según las reglas lógicas de la conversión, la proposición meramente particular: algún posible es efectivamente real; lo que parece // significar: mucho es [B284]
posible, que no es efectivamente real.[621] Por cierto que parece que uno pudiera poner directamente el número de lo posible por encima del de lo

efectivamente real, también porque para constituirlo a esto último algo debe añadirse a aquello. Pero yo no conozco este añadido a lo posible. Pues lo que además hubiese de ser añadido a ello, sería imposible. Sólo a mi entendimiento puede, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, serle añadido algo, a saber, la conexión con alguna percepción; pero lo que está conectado con ésta según leyes empíricas, es efectivamente real, aunque no sea percibido inmediatamente. Pero que en la integral interconexión con lo que me es dado en la percepción sea posible otra serie de fenómenos, y por tanto, [que sea posible] más | que una única experiencia omniabarcadora, [es algo que] <A232> no se puede inferir de lo que es dado; y aún menos, sin que algo sea dado; porque sin materia no se puede pensar, en general, nada. Lo que sólo es posible bajo condiciones que a su vez son meramente posibles, no lo es *en todo respecto*. Pero en este [sentido][622] se toma la pregunta, cuando se pretende saber si la posibilidad de las cosas llega más allá de lo que la experiencia puede alcanzar.

He hecho mención de estas cuestiones sólo para no dejar ninguna laguna en lo que, según la opinión// común, pertenece a los conceptos del [B285] entendimiento. Pero en verdad, la posibilidad absoluta (que es válida en todo respecto) no es un mero concepto del entendimiento, y no puede, de manera alguna, ser de uso empírico, sino que pertenece solamente a la razón, que va más allá de todo uso empírico posible del entendimiento. Por eso hemos debido contentarnos aquí con una mera observación crítica, pero hemos dejado la cuestión, por lo demás, en la oscuridad, hasta un más amplio tratamiento futuro.

Puesto que deseo cerrar este cuarto número, y con él, a la vez, el sistema de todos los principios del entendimiento puro, debo dar todavía razón de por qué he llamado precisamente postulados a los principios de la modalidad. No quiero tomar aquí esa expresión en el significado que le han dado algunos autores filosóficos | recientes, contra el sentido de <A233>

los matemáticos, a quienes ella propiamente les pertenece, a saber: que postular quiere decir dar por inmediatamente cierta una proposición, sin justificativo ni prueba; pues si hubiéramos de admitir, para las proposiciones sintéticas, por más evidentes que sean, que uno puede prestarles, sin deducción, por el prestigio del propio enunciado de ellas, aprobación incondicionada, entonces está perdida toda crítica del entendimiento;[623] y puesto que no faltan pretensiones osadas, a las que no se sustrae tampoco la creencia común (que no es, empero, // acreditación alguna); entonces, [B286] nuestro entendimiento estará abierto a cualquier delirio, sin que pueda negarles su aprobación a aquellos enunciados que, aunque ilegítimos, exijan sin embargo, en el mismo tono de confianza, ser admitidos como verdaderos axiomas. Por consiguiente, cuando al concepto de una cosa se le agrega sintéticamente una determinación *a priori*, se debe rigurosamente añadir, si no una prueba de tal proposición, por lo menos una deducción de la legitimidad de su afirmación.

Pero los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos, porque los predicados de la posibilidad, de la realidad efectiva y de la necesidad no aumentan en lo más mínimo al concepto del cual se enuncian, agregando algo a la representación del objeto. Pero puesto que sin embargo siempre son sintéticos, lo son | sólo subjetivamente, es decir, añaden al <A234> concepto de una cosa (real), de la cual,[624] por otra parte, no dicen nada, la potencia cognoscitiva en la cual él surge y en la que tiene su asiento, de manera que si él está conectado sólo en el entendimiento, con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se dice posible; si está en interconexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos), y por ella es determinado por medio del entendimiento, entonces el objeto es efectivamente real; si está determinado por la interconexión de las percepciones según conceptos, entonces el // objeto se dice necesario. Así, [B287] los principios de la modalidad no dicen de un concepto nada más que la acción de la facultad cognoscitiva por la cual él es generado. Ahora bien,

en la matemática se llama postulado a la proposición práctica que no contiene nada más que la síntesis por medio de la cual nos damos, ante todo, un objeto, y generamos el concepto de él; p. ej. describir un círculo sobre un plano, con una línea dada, a partir de un punto dado; y una proposición semejante no puede ser demostrada, porque el procedimiento que exige es precisamente aquello por medio de lo cual, en primer término, generamos el concepto de una figura tal. Así, según esto, podemos postular, con el mismo derecho, los principios de la modalidad, porque ellos no aumentan su concepto de cosas,* | sino sólo indican la manera como él es, en general, enlazado con la potencia cognoscitiva. <A235>

// Observación general al sistema de los principios[625] [B288]

Es muy digno de ser notado que no podemos entender la posibilidad de cosa alguna según la mera categoría, sino que debemos disponer siempre de una intuición, para exponer en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento. Tómense p. ej. las categorías de la relación. Por meros conceptos no se puede entender cómo *1)* algo pueda existir sólo como *sujeto*, no como mera determinación de otras cosas, es decir, [cómo algo pueda] ser *substancia*; o cómo *2)* porque algo es, otro algo deba ser; por tanto, cómo algo pueda, en general, ser causa; o bien *3)* cómo, si existen varias cosas, de que una de ellas exista se siga algo en las demás, y viceversa, y de esta manera pueda tener lugar una comunidad de substancias. Esto mismo vale también para las restantes categorías, p. ej. cómo una cosa pueda ser idéntica a otras muchas, es decir, [cómo] pueda ser una cantidad, etc. Por tanto, mientras falte la intuición, uno no sabe si, por

* *Mediante la realidad efectiva* de una cosa pongo, ciertamente, más que la posibilidad; pero no *en la cosa*; | pues ella nunca puede contener, en la realidad efectiva, más de lo que estaba contenido en su posibilidad completa. Sino que puesto que la posibilidad era meramente una posición de la cosa con respecto al entendimiento (al uso empírico de éste), entonces la realidad efectiva es a la vez una conexión de ella con la percepción. <A235>

medio de las categorías, piensa un objeto, ni si a ellas puede, en general, corresponderles objeto alguno, y así se confirma que ellas, de por sí, no son *conocimientos*, sino meras *formas del pensamiento* [que sirven para] hacer conocimientos a partir de intuiciones dadas. // –De ahí mismo se sigue también que a partir de meras categorías no se puede hacer ninguna proposición sintética. P. ej. en toda existencia hay substancia, es decir, algo que sólo puede existir como sujeto y no como mero predicado; o bien, toda cosa es un *quantum*, etc., donde no hay nada que pudiera servirnos para ir más allá de un concepto dado y conectar otro con él. Por eso, tampoco se ha conseguido nunca demostrar una proposición sintética a partir de meros conceptos puros del entendimiento, p. ej. la proposición: todo lo que existe de manera contingente tiene una causa. Nunca se pudo llegar a demostrar más que: que sin esta relación,[626] nosotros *no podríamos comprender* la existencia de lo contingente, es decir, no podríamos conocer *a priori*, por el entendimiento, la existencia de una cosa tal; de lo cual, empero, no se sigue que esa misma sea también la condición de posibilidad de las cosas mismas. Por eso, si se quiere volver a consultar nuestra demostración del principio de causalidad, se advertirá que pudimos demostrarlo sólo para objetos de una experiencia posible: todo lo que acontece (todo acontecimiento) presupone una causa; y ello de tal manera, que pudimos demostrarlo solamente como principio de la posibilidad de la experiencia, y por tanto, del *conocimiento* de un objeto dado en la *intuición empírica*, y no [pudimos demostrarlo] a partir de meros conceptos. No se puede negar, sin embargo, que la proposición: todo lo contingente debe tener una causa, sea // claramente entendida por quienquiera, a partir de meros conceptos; pero en ese caso el concepto de lo contingente está tomado ya de tal manera, que no contiene la categoría de la modalidad (como algo cuyo no-ser *se puede pensar*), sino la de relación (como algo que sólo como consecuencia de otro puede existir), y entonces es, por cierto, una proposición idéntica: lo que sólo puede existir como consecuencia, tiene su causa. En realidad,

[B289] [B290]

cuando tenemos que dar ejemplos de existencia contingente, nos referimos siempre a *alteraciones* y no meramente a la posibilidad del *pensamiento de lo contrario.** Pero una alteración es un acontecimiento, que,// como [B291] tal, sólo es posible por una causa, cuyo no-ser, por consiguiente, de por sí es posible; y así, se conoce la contingencia en que algo sólo puede existir como efecto de una causa; por eso, si una cosa es tomada por contingente, es una proposición analítica el decir que tiene una causa.

Aún más notable, empero, es que para entender la posibilidad de las cosas como consecuencia de las categorías, y por consiguiente, para exponer la *realidad objetiva* de las últimas, no sólo necesitamos intuiciones, sino incluso siempre *intuiciones externas*. Si tomamos p. ej. los conceptos puros de la *relación*, encontramos que *1)* para darle al concepto de *substancia*, en correspondencia, algo *permanente* en la intuición (y para exponer así la realidad objetiva de ese concepto), necesitamos una intuición *en el espacio* ([una intuición] de la materia), porque sólo el espacio está determinado de manera permanente, mientras que el tiempo, y por tanto, todo lo que está en el sentido interno, fluye sin cesar. *2)* Para exhibir la *alteración* como la intuición correspondiente al concepto de *causalidad*, debemos tomar como ejemplo el movimiento, como alteración en el espacio; e incluso sólo de esa manera podemos hacernos intuibles las alteraciones, cuya posibilidad ningún entendimiento puro puede comprender. Alteración es enlace de determinaciones opuestas entre sí de manera contradictoria, en la existencia de una y la misma cosa. Cómo es posible que de un// estado dado se siga [B292]

* Se puede pensar fácilmente el no-ser de la materia; pero los antiguos no infirieron de eso la contingencia de ella. Ni siquiera el cambio del ser y el no-ser de un estado dado de una cosa, en lo que consiste toda alteración, demuestra la contingencia de este estado, a partir, por decirlo así, de la efectiva realidad de su contrario; p. ej. el reposo de un cuerpo, que sigue al movimiento, no demuestra aún la contingencia del movimiento de él, a partir de que el primero es lo contrario del último. Pues este contrario aquí está *opuesto* al otro sólo lógicamente, y no *realiter*. Se debería demostrar que, *en lugar* del movimiento en el instante anterior, fuera posible que el cuerpo *en aquel momento* hubiera estado en reposo, para demostrar la contingencia de su movimiento; no que él *después* está en reposo; pues en ese caso ambos opuestos bien pueden estar juntos.

otro de la misma cosa, opuesto a él, [es algo que] no sólo ninguna razón puede hacerse comprensible sin ejemplo, sino que ni siquiera puede hacérselo inteligible sin intuición; y esta intuición es la del movimiento de un punto en el espacio, cuya existencia en diferentes lugares (como consecuencia de determinaciones contrapuestas) es lo que, primeramente, nos hace intuitiva la alteración. Pues para hacernos pensables luego las alteraciones internas mismas, debemos hacernos concebible figurativamente el tiempo, como forma del sentido interno, mediante una línea, y la alteración interna, mediante el trazado de esa línea (movimiento); y por tanto, [debemos hacernos concebible] la existencia sucesiva de nosotros mismos[627] en diferentes estados, mediante la intuición externa; el fundamento propio de todo ello es éste: que toda alteración presupone algo permanente en la intuición, aun ya sólo para ser percibida como alteración; pero en el sentido interno no se encuentra ninguna intuición permanente. –Finalmente, la categoría de *comunidad*, por lo que respecta a su posibilidad, no puede en modo alguno ser comprendida por la mera razón, y por consiguiente, no es posible entender la realidad objetiva de este concepto sin intuición, la que ha de ser externa en el espacio. Pues ¿cómo se pretende pensar la posibilidad de que, si existen varias substancias, de la existencia de la una [de ellas] pueda seguirse algo (como efecto) en la existencia de las otras, y recíprocamente, de manera que porque hay algo en la primera, por eso también en las // otras deba haber algo, que no puede entenderse únicamente a partir [B293] de la existencia de las últimas? Pues esto se exige para la comunidad; pero no es comprensible entre cosas que se aíslan completamente por la subsistencia de cada una de ellas. Por eso, **Leibniz**, al atribuirles una comunidad a las substancias del mundo [entendidas] solamente como el entendimiento solo[628] las piensa, necesitó la mediación de una divinidad; pues [tal comunidad] le pareció, justificadamente, incomprensible solamente a partir de la existencia de ellas. Pero podemos hacernos muy comprensible la posibilidad de la comunidad (de las substancias como fenómenos), si nos las

representamos en el espacio, y por tanto, en la intuición externa. Pues éste ya contiene en sí, *a priori*, relaciones externas formales, como condiciones de la posibilidad de las reales (en acción y reacción, y por tanto, [relaciones] de comunidad). –De la misma manera se puede fácilmente mostrar que la posibilidad de las cosas como *cantidades*, y por tanto la realidad objetiva de la categoría de cantidad, sólo se puede exponer en la intuición externa, y sólo por medio de ésta se puede aplicar después también al sentido interno. Pero, para evitar la prolijidad, debo dejar a la reflexión del lector [la formulación de] los ejemplos de esto.

Toda esta observación es de gran importancia, no solamente para confirmar nuestra anterior refutación del idealismo, sino aun más, para, cuando se trate de *conocimiento de sí mismo* a partir de la mera // conciencia [B294]
interna, y de la determinación de nuestra naturaleza sin el auxilio de intuiciones empíricas externas, indicarnos las limitaciones de la posibilidad de un conocimiento tal.

La última consecuencia de toda esta sección es, pues: todos los principios del entendimiento puro no son más que principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y sólo a esta última se refieren también todas las proposiciones sintéticas *a priori*, y la posibilidad misma de ellas se basa enteramente en esta referencia.[629]

Capítulo tercero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (Analítica de los principios)
Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en phaenomena *y* noumena

No solamente hemos recorrido ya la tierra del entendimiento puro, y examinado cuidadosamente cada parte de ella, sino que además la hemos medido, y hemos determinado su lugar a cada cosa [de las que hay] en ella. Pero esta tierra es una isla, y está encerrada por la naturaleza misma

en límites inalterables. Es la tierra de la verdad (un nombre encanta-
dor), // rodeada de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asien- [B295]
to de la apariencia ilusoria, en el que mucho banco de niebla, y mucho
hielo que pronto se derrite, fingen nuevas tierras, y, | engañando incesan- <A236>
temente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubri-
mientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero
que tampoco puede jamás llevar a término. Pero antes de aventurarnos
en este mar para explorarlo en todas las latitudes y cerciorarnos de si hay en
ellas algo que se pueda esperar, será útil dar previamente una mirada al
mapa de la tierra que queremos abandonar, y preguntar, en primer tér-
mino, si no podríamos contentarnos con lo que ella contiene, o también,
si no deberíamos contentarnos, por necesidad, [con ello], si acaso no
hubiera en parte alguna otro suelo sobre el que pudiéramos establecer-
nos; en segundo término, cuál es el título que nos da la posesión de esta
tierra misma, y por el que podemos tenernos por seguros frente a todas
las pretensiones enemigas. Si bien ya hemos respondido suficientemente
a estas preguntas en el curso de la "Analítica", una revisión sumaria de
sus soluciones puede reforzar la convicción, al unificar los momentos de ellas
en un punto.

Hemos visto, a saber: que todo lo que el entendimiento extrae de
sí mismo, sin tomarlo de la experiencia, no lo tiene para ningún otro
propósito que para usarlo en la experiencia. Los // principios del en- [B296]
tendimiento puro, ya sean constitutivos *a priori* (como los matemáti-
cos), o solamente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada
más que, por decirlo así, | sólo el esquema puro para la experiencia <A237>
posible; pues ésta tiene su unidad sólo de la unidad sintética que el
entendimiento imparte de por sí, y originariamente, a la síntesis de la
imaginación en relación con la apercepción, y con respecto a la cual
deben estar ya *a priori* en relación y en concordancia los fenómenos,
como datos para un conocimiento posible. Pero aunque estas reglas del

entendimiento no solamente son verdaderas *a priori*, sino que son incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, porque contienen en sí el fundamento de la posibilidad de la experiencia, como conjunto de todo el conocimiento en el que nos puedan ser dados objetos, aun así no nos parece suficiente que se enseñe meramente aquello que es verdadero, sino [que pretendemos que se nos enseñe además] lo que uno apetece saber. Así, pues, si mediante esta investigación crítica no aprendemos más de lo que ya por nosotros mismos, sin una investigación tan sutil, habríamos puesto en práctica en el mero uso empírico del entendimiento, entonces parece que la ventaja que de ella se obtiene no compensa los gastos ni los preparativos. Ahora bien, a ello se podría responder: que no hay impertinencia más perjudicial para el aumento de nuestro conocimiento, que la de pretender siempre saber de // antemano el provecho, [B297]
antes de emprender investigaciones, y antes de que uno pudiera hacerse aun el más mínimo concepto de este provecho, aunque se lo tuviese ante los ojos. Pero hay, sin embargo, una ventaja que puede hacérsele comprensible, y a la vez interesante, aun al más díscolo y | desganado <A238>
aprendiz de tal investigación trascendental, y es ésta: que el entendimiento ocupado solamente en su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede, sí, avanzar muy bien, pero hay algo que no puede hacer, a saber, determinarse a sí mismo los límites de su [propio] uso, ni saber lo que puede estar dentro o fuera de toda su esfera; pues para ello se necesitan precisamente las profundas investigaciones que hemos llevado a cabo. Pero si él no puede distinguir si ciertas cuestiones están, o no, dentro de su horizonte, entonces nunca está seguro de sus pretensiones ni de su posesión, sino que tiene que contar con toda clase de humillantes reprensiones, si sobrepasa incesantemente (como es inevitable) los límites de su dominio y se extravía en ilusiones y espejismos.

Así, pues, que el entendimiento no puede hacer, de todos sus princi-
pios *a priori*, e incluso de todos sus conceptos, otro uso que el empírico,
y nunca un uso trascendental, es una proposición que si puede ser co-
nocida con convicción, desemboca en importantes // consecuencias. El [B298]
uso trascendental de un concepto en cualquier principio es éste: que
él es referido a cosas *en general* y *en sí mismas*;[630] y el [uso] empírico,
cuando él es referido meramente a *fenómenos*, es decir, a objetos de una
experiencia | posible. De allí se comprende que en general, sólo el últi- <A239>
mo pueda tener lugar. Para todo concepto se requiere, primeramente, la
forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y en segundo lugar,
[se requiere] también la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera.
Sin este último, no tiene ningún sentido, y es enteramente vacío de con-
tenido, aunque todavía conserve la función lógica de hacer un concepto
a partir de *datis* cualesquiera. Ahora bien, el objeto no puede serle dado a
un concepto de otra manera que en la intuición, y si una intuición pura es
posible *a priori* antes del objeto,[631] tampoco ella misma puede obtener su
objeto, y por tanto, la validez objetiva, si no es sólo mediante la intuición
empírica, de la cual ella es la mera forma. Por consiguiente, todos los
conceptos, y con ellos, todos los principios, por mucho que sean posibles
a priori, se refieren a intuiciones empíricas, es decir, a *data* para una ex-
periencia posible. Sin esto, no tienen ninguna validez objetiva, sino que
son sólo un mero juego, sea de la imaginación, sea del entendimiento, con
las respectivas representaciones. Tómense tan sólo, como // ejemplo, los [B299]
conceptos de la matemática, y primeramente, en sus intuiciones puras.
El espacio tiene tres dimensiones; entre dos puntos sólo puede haber una
línea recta, etc. Aunque todos estos principios, y la representación del
objeto en el que se ocupa aquella ciencia, sean generados enteramente
a priori en | la mente, no significarían nada, si nosotros no pudiéramos <A240>
siempre exhibir su significado en fenómenos (en objetos empíricos). Por
eso se exige también *hacer sensible* un concepto abstracto, es decir, ex-

poner en la intuición el objeto que le corresponde, porque sin esto, el concepto quedaría (como se suele decir) sin *sentido*, es decir, sin significado. La matemática cumple esta exigencia mediante la construcción de la figura, que es un fenómeno presente a los sentidos (aunque producido *a priori*). El concepto de cantidad busca, en esta misma ciencia, su soporte y sentido en el número, y éste a su vez en los dedos, en las cuentas del ábaco, o en las rayas y puntos que se ofrecen a la vista. El concepto sigue siendo siempre generado *a priori*, junto con los principios sintéticos o fórmulas a partir de tales conceptos; pero el uso de ellos, y la referencia a objetos que puedan ser dados, no puede, en último término, buscarse en otro lado que en la experiencia, cuya posibilidad (en lo que concierne a la forma) ellos contienen *a priori*.

// Que éste es el caso también con todas las categorías y con los prin- [B300] cipios elaborados a partir de ellas, se hace manifiesto también desde que no podemos definir [de manera] real ninguna de ellas, es decir, [no podemos] hacer comprensible la posibilidad del objeto de ellas, sin descender enseguida a las condiciones de la sensibilidad,[632] y por tanto, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como únicos objetos de ellas, ellas deben, en | consecuencia, ser limitadas, porque si se suprime esta condición <A241> desaparece toda significación, es decir, [toda] referencia al objeto, y uno no puede hacerse concebible mediante ningún ejemplo qué cosa es la aludida propiamente con tales conceptos. Antes, al exponer la tabla de las categorías, nos dispensamos de las definiciones de cada una de ellas, porque no eran necesarias para nuestra intención, que atiende únicamente al uso sintético de ellas, y uno no debe asumir, con emprendimientos innecesarios, responsabilidades de las que puede ser dispensado. No era una excusa, sino una regla de prudencia de no desdeñable importancia, la de no arriesgarse a definir enseguida, y no intentar, ni pretender, integridad o precisión en la determinación del concepto, cuando es suficiente con una u otra característica cualquiera de él, sin que se requiera para ello

una enumeración completa de todas aquellas que constituyen el concepto entero. Pero ahora se pone de manifiesto que el fundamento de esta precaución yace aún más hondo, a saber, que no podíamos definirlas, aunque lo hubiésemos querido,* sino que si se suprimen todas las condiciones de la | sensibilidad, que las caracterizan como conceptos de un uso empírico <A242> posible, y se las toma por conceptos de cosas en general (y por tanto, como [si fueran] de uso trascendental), no queda nada que hacer con ellas, más que considerar la función lógica en los juicios como condición de posibilidad de las cosas mismas, sin poder indicar en lo más mínimo dónde puede tener ella su aplicación y su objeto, y por tanto, cómo puede tener, en el entendimiento puro sin sensibilidad, alguna significación y validez objetiva.[633]

Nadie puede definir el concepto de cantidad en general, si no es aproximadamente así: que es la determinación de una cosa, por la cual se puede pensar cuántas veces en ella está puesto el uno. Pero este "cuántas veces" se basa en la repetición sucesiva, y por tanto, en el tiempo y en la síntesis (de lo homogéneo) en éste. La realidad, por oposición a la negación, sólo se puede definir si se piensa un tiempo (como conjunto de todo ser), que, o bien está lleno de algo, o bien está vacío. Si prescindo de la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), no me queda, para el concepto de substancia, nada más que la representación lógica del sujeto, [representación] que pretendo realizar representándome algo que sólo como sujeto puede // tener lugar | (sin ser predicado de cosa alguna). Pero [B301]<A243> no solamente no conozco condiciones bajo las cuales este privilegio lógico llegue a pertenecerle a alguna cosa; sino que tampoco se puede hacer, a

* Me refiero aquí a la definición real, la cual no solamente acompaña al nombre de una cosa con otras palabras más comprensibles, sino que contiene una *señal distintiva* clara por la cual el *objeto* (*definitum*) puede ser conocido siempre de manera segura, y por la cual el concepto definido se torna apto para la aplicación. La definición real sería, | por consiguiente, aquella que no solamente hace distinto <A242> a un concepto, sino también, a la vez, a la *realidad objetiva* de él. Las definiciones matemáticas, que exhiben en la intuición al objeto, de acuerdo con el concepto, son de esta última especie.

partir de él, nada más, ni se puede extraer la más mínima consecuencia, porque con él no se determina objeto alguno del uso de este concepto, y por consiguiente no se sabe si éste acaso significa algo. Del concepto de causa (si dejo de lado al tiempo, en el que algo sigue, según una regla, a algo diferente) no encontraría yo en la categoría pura nada más, sino que hay algo a partir de lo cual se puede inferir la existencia de algo diferente; y no solamente no se podría distinguir una de otro la causa y el efecto, sino que, puesto que este "poder inferir"[634] requiere bien pronto condiciones de las cuales no sé nada, el concepto no tendría determinación alguna de cómo aplicarlo a algún objeto. El presunto principio: todo lo contingente tiene una causa, se presenta, ciertamente, con bastante solemnidad, como si llevara en sí mismo su propia dignidad. Pero si yo pregunto: ¿qué entendéis por contingente? y vosotros respondéis: aquello cuyo no ser es posible, entonces yo quisiera saber en qué pretendéis conocer esta posibilidad del no-ser, si no os representáis, en la serie de los fenómenos, una sucesión, y en ésta una existencia que sigue al no-ser (o al revés), y por tanto, [si no os representáis] un cambio; pues el que el no-ser de una cosa no se | contradice a sí mismo,[635] es una débil // apelación a una condición <A244>[B302]
lógica, que es, ciertamente, necesaria para el concepto, pero que no es, ni con mucho, suficiente para la posibilidad real; del mismo modo que puedo suprimir, en el pensamiento, cualquier substancia existente, sin contradecirme a mí mismo, pero no por ello puedo inferir la contingencia objetiva de ella en su existencia, es decir, la posibilidad de su no-ser en sí misma. En lo que respecta al concepto de comunidad, es fácil comprender que, puesto que las categorías puras de substancia y de causalidad no admiten ninguna definición que determine al objeto, tampoco podrá hacerlo la causalidad recíproca en la relación de las substancias unas con otras (*commercium*). Nadie ha podido todavía definir la posibilidad, la existencia y la necesidad, de otra manera que por una tautología manifiesta, cuando se ha pretendido extraer la definición de ellas solamente

del entendimiento puro. Pues el espejismo [que consiste en] poner la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual él no se contradice a sí mismo) en lugar de la posibilidad trascendental[636] de las *cosas* (según la cual al concepto le corresponde un objeto) sólo puede engañar y dejar satisfechos a los inexpertos.*

Hay algo extraño, y hasta absurdo, en que haya un concepto al cual deba corresponderle un significado, pero del que no se pueda dar definición alguna. Pero las categorías tienen esto de particular: que sólo mediante la universal *condición sensible* pueden tener un significado determinado | y una referencia a algún objeto; pero esta condición es deja- <A245>
da de lado en la categoría pura, pues ésta no puede contener nada más que la función lógica de llevar lo múltiple bajo un concepto. Pero a partir de esta función, es decir, a partir de la forma del concepto únicamente, no se puede conocer nada, ni se puede distinguir cuál objeto ha de someterse a ella, precisamente porque se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual los objetos, en general, se pueden someter a ella. Por eso, las categorías necesitan, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de la aplicación de ellas a la sensibilidad en general (esquema), y sin ellas no son conceptos por los que un objeto sea conocido, ni distinguido de otros, sino solamente otras tantas maneras de pensar un objeto de intuiciones posibles, y de darle su significado, según una función cualquiera del entendimiento (bajo condiciones que todavía han de precisarse), es decir, *de definirlo*; por consiguiente, ellas no pueden ser definidas a su vez. Las funciones lógicas de los juicios en general: unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado, no pueden ser definidas sin incurrir en un círculo, porque la definición debe-

* En una palabra, ninguno de estos conceptos se puede *ejemplificar* con nada, y no se puede exponer con ello la posibilidad *real* de ellos, si se suprime toda intuición sensible (la única que tenemos); y sólo queda entonces la posibilidad *lógica*, es decir, que el concepto // (pensamiento) es posible; no se [B303]
trata, empero, de esto, sino que se trata de si él se refiere a un objeto, y por tanto, si significa algo.[637]

ría ser, ella misma, un juicio, y por consiguiente, debería contener ya esas funciones. Pero las categorías puras no son otra cosa que representaciones de las cosas en general, en la medida en que lo múltiple de la intuición de ellas debe ser pensado mediante una u otra de esas funciones lógicas: cantidad es la determinación que sólo puede ser pensada mediante un juicio que | tenga cantidad (*judicium commune*); realidad, aquella que sólo puede <A246> ser pensada mediante un juicio afirmativo; substancia, lo que, con respecto a la intuición, debe ser el sujeto último de todas las demás determinaciones. Pero aquí queda indeterminado cuáles son aquellas cosas con respecto a las cuales uno debe servirse de esta función más bien que de otra: y por tanto, las categorías, sin la condición de la intuición sensible para la cual ellas contienen la síntesis, no tienen ninguna referencia a objeto determinado alguno, y no pueden, por consiguiente, definir a ninguno, y en consecuencia no tienen, en sí mismas, validez de conceptos objetivos.[638]

// De aquí se sigue innegablemente: que los conceptos puros del [B303] entendimiento *nunca* pueden ser de uso *trascendental*, sino que pueden ser *siempre* sólo de uso *empírico*, y que los principios del entendimiento puro sólo pueden, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible, ser referidos a objetos de los sentidos, y nunca a cosas en general (sin tener en cuenta la manera como las intuyamos).[639]

La analítica trascendental tiene, según esto, este importante resultado: que el entendimiento no puede nunca hacer, *a priori*, más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y que, puesto que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, [el entendimiento] no puede nunca sobrepasar las limitaciones de la sensibilidad, sólo dentro de las cuales nos son | dados objetos. Los principios de él son <A247> meros principios de la exposición de los fenómenos, y el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (p. ej., el principio

de causalidad), debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro.

// Pensar es la acción de referir a un objeto una intuición dada. Si la [B304]
especie de esta intuición no está dada en modo alguno, entonces el objeto es meramente trascendental, y el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el trascendental, a saber, la unidad del pensar de un múltiple en general.[640] Ahora bien, mediante una categoría pura en la cual se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible, única posible para nosotros, no se determina, por consiguiente, ningún objeto, sino solamente se expresa[641] el pensar de un objeto en general, según diferentes *modis*. Pero para el uso de un concepto se requiere además una función de la facultad de juzgar, sobre la cual[642] un objeto es subsumido bajo él, y por tanto, [se requiere] la condición, al menos, formal, bajo la cual[643] algo puede ser dado en la intuición. Si falta esa condición de la facultad de juzgar (esquema), entonces queda suprimida toda subsunción; pues nada es dado, que pueda ser subsumido bajo el concepto. Por consiguiente, el uso meramente trascendental de las categorías no es, en verdad, uso alguno,[644] y no tiene ningún objeto determinado, y ni siquiera | un objeto <A248>
determinable según la forma. De aquí se sigue que la categoría pura tampoco alcanza para ningún principio sintético *a priori*, y que los principios del entendimiento puro son sólo de uso empírico, pero nunca de uso trascendental, no pudiendo haber ningún principio sintético *a priori* // allende [B305]
el campo de la experiencia posible.

Por eso puede ser aconsejable expresarse así: las categorías puras, sin condiciones formales de la sensibilidad, tienen una significación meramente trascendental, pero no son de uso trascendental, porque éste es imposible en sí mismo, ya que a ellas les faltan todas las condiciones de cualquier uso (en juicios), a saber, las condiciones formales para subsumir, bajo esos conceptos, cualquier objeto que pudiera ser dado. Ya que ellas, entonces, (como meras categorías puras) no han de ser de uso empírico, y

no pueden ser de [uso] trascendental, no son de uso alguno, si se las separa de toda sensibilidad, es decir, no pueden ser aplicadas a ningún objeto que pueda ser dado; antes bien, ellas son meramente la forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general, y del pensar, sin que por ella sola puedan pensar ni determinar objeto alguno.[645]

Pero aquí hay, en el fundamento, un engaño difícil de evitar.[646] Las categorías no se basan, según su origen, en la sensibilidad, como las *formas de la intuición*, espacio y tiempo; por consiguiente, parecen admitir una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos.[647] Pero ellas no son, por su parte, nada más que *formas del pensamiento*, que sólo contienen la facultad lógica de unificar *a priori* en una conciencia lo múltiple // dado en la intuición, y entonces, si se les quita la única [B306] intuición posible para nosotros, aun menos significado pueden tener que aquellas formas puras sensibles, por las cuales al menos es dado un objeto, mientras que una especie de enlace de lo múltiple, propia de nuestro entendimiento, no significa nada, si no se añade aquella intuición sólo en la cual [el múltiple][648] puede ser dado. Sin embargo, si a ciertos objetos, como fenómenos, los llamamos entes sensibles (*phaenomena*), distinguiendo la manera como los intuimos, de la constitución de ellos en sí mismos, va implícito ya en nuestro concepto que, por así decir, les contrapongamos a ellos, ya sea estos [objetos] mismos, [tomados] según esta última constitución,[649] aunque no los intuyamos en ella,[650] o ya también otras cosas posibles que no son objeto de nuestros sentidos, en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento, y [a éstos] los llamemos entes inteligibles (*noumena*). Ahora se plantea la pregunta: ¿pueden tener nuestros conceptos puros del entendimiento una significación con respecto a estos últimos, y pueden ser una manera de conocerlos?

Pero ya desde el comienzo se muestra aquí una ambigüedad que puede dar ocasión a un gran malentendido: que, puesto que el entendimiento,

cuando llama mero fenómeno a un objeto en una relación, se hace a la vez, fuera de esa relación, una representación de un *objeto en sí mismo*, y por eso se persuade de que// puede hacerse también *conceptos* de un objeto tal; y [se [B307] persuade] de que, puesto que el entendimiento no suministra otros [conceptos] que las categorías, el objeto, en la última significación, debe poder ser pensado, al menos, por estos conceptos puros del entendimiento; pero por eso [el entendimiento] es inducido engañosamente a tomar el concepto enteramente *indeterminado* de un ente inteligible, ([que es] algo en general fuera de nuestra sensibilidad),[651] por un concepto *determinado* de un ente que nosotros pudiéramos, de alguna manera, conocer mediante el entendimiento.

Si entendemos por noúmeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significado *positivo*.

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, es decir, de cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición, y por tanto, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas, acerca de las cuales él, empero, en esta abstracción, comprende a la vez que él no puede hacer uso de sus categorías,// en esta manera de considerarlas,[652] porque éstas[653] [B308] tienen significado solamente en relación con la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo, [y] pueden determinar *a priori* precisamente esta unidad, mediante conceptos universales de enlace, solamente gracias a la mera idealidad del espacio y del tiempo. Allí donde no puede hallarse esta unidad del tiempo, por tanto, en el noúmeno, allí cesa por completo todo el uso y aun toda la significación de las categorías; pues no se puede entender ni siquiera la posibilidad de las cosas que han de correspon-

der a las categorías; por lo cual puedo remitirme a lo que aduje en la observación general al capítulo anterior, al comienzo. Ahora bien, la posibilidad de una cosa nunca puede ser demostrada meramente a partir de la no-contradicción de un concepto de ella, sino solamente al ilustrar este [concepto] con una intuición que le corresponda. Por consiguiente, si quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner por fundamento otra intuición diferente de la sensible, y entonces el objeto sería un *noumenon en significado positivo*. Pero puesto que una intuición tal, a saber, la intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva, el uso de las categorías tampoco puede llegar, en modo alguno, más allá de los límites de los objetos de la experiencia, y a los entes sensibles les corresponden, sí, por cierto, entes inteligibles, // y [B309] aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuición no tiene relación alguna, pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no alcanzan en lo más mímimo hasta éstos; y por tanto, lo que llamamos *noumenon* debe ser entendido como tal sólo en significado *negativo*.[654]

Los fenómenos, en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman | *phaenomena*.[655] Pero si admito <A249> cosas que son meros objetos del entendimiento, y que sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, aunque no sensible (por tanto[656] *coram intuitu intellectuali*), entonces tales cosas se llamarían *noumena* (*intelligibilia*).

Ahora bien, uno tendría que pensar que el concepto de los fenómenos, limitado por la "Estética trasc.", suministra ya, por sí mismo, la realidad objetiva de los *noumenorum*, y justifica la división de los objetos en *phaenomena* y *noumena*, y por tanto, también, [la división] del mundo en un mundo sensible y uno inteligible (*mundus sensibilis et intelligibilis*), y ello

de la siguiente manera: que la diferencia aquí no atañe meramente a la forma lógica del conocimiento confuso o distinto de una y la misma cosa, sino a la diversa manera como ellos[657] pueden ser dados originariamente a nuestro conocimiento, y según la cual ellos en sí mismos, según su género, se distinguen entre sí. Pues si los sentidos nos representan algo meramente *como aparece*, este algo debe ser, también en sí mismo, una cosa, y un objeto de una intuición no sensible, es decir, del entendimiento; es decir, que debe ser posible un conocimiento en el que no se encuentre sensibilidad alguna, y que tenga únicamente absoluta realidad objetiva, es decir, por el cual nos sean representados los objetos *tal como son*, mientras que por el contrario, en el uso empírico de nuestro entendimiento, las cosas sólo son | conocidas *como aparecen*. Por consiguiente, además del uso <A250>
empírico de las categorías (el cual está limitado a condiciones sensibles) habría un uso puro, y sin embargo objetivamente válido, y no podríamos afirmar lo que hasta aquí hemos sostenido: que nuestros conocimientos intelectuales puros no eran nada más que principios de la exposición[658] del fenómeno, que no llegaban, *a priori*, más allá de la posibilidad formal de la experiencia; pues aquí estaría abierto ante nosotros un muy otro campo, un mundo, por así decir, pensado en el espíritu (quizá incluso también intuido), que podría ocupar igualmente a nuestro entendimiento puro, y que podría ocuparlo de manera mucho más noble.

Todas nuestras representaciones, en efecto, son referidas por el entendimiento a algún objeto; y puesto que los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo*, objeto de la intuición sensible; pero entonces este algo es[659] solamente el objeto trascendental. Éste significa empero un algo $= x$, del que no sabemos nada, ni tampoco podemos, en general (según la actual disposición de nuestro entendimiento), saber nada, sino que sólo puede servir como un *correlatum* de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, [unidad] por medio de la cual el entendimiento lo

unifica[660] en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no se puede separar de los *datis* sensibles, porque entonces no | queda nada <A251> por lo cual fuera pensado. En sí mismo no es, por consiguiente, objeto alguno del conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, el cual es determinable por lo múltiple de ellos.

Precisamente por eso las categorías tampoco representan ningún objeto particular, dado solamente al entendimiento, sino que sólo sirven para determinar al objeto trascendental (al concepto de algo en general) mediante aquello que es dado en la sensibilidad, para conocer así empíricamente los fenómenos bajo conceptos de objetos.

Pero en lo que atañe a la causa por la cual, no siendo satisfactorio el *substratum* de la sensibilidad, se ha añadido a los *phaenomenis*, además, *noumena* que sólo el entendimiento puro puede pensar, ella reside solamente allí. La sensibilidad (y su campo, a saber, el de los fenómenos)[661] está limitada, ella misma, por el entendimiento, de manera que ella no se refiere a cosas en sí mismas, sino solamente al modo como las cosas nos aparecen a nosotros, merced a nuestra constitución subjetiva. Éste fue el resultado de toda la "Estética trascendental"; y se sigue también, de manera natural, del concepto de un fenómeno en general: que a éste debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno, porque un fenómeno no puede ser nada por sí mismo y fuera de nuestro modo de representación, y por tanto, si no | ha de resultar un perpetuo círculo, la <A252> palabra fenómeno indica ya una referencia a algo cuya representación inmediata es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad (en la cual tiene su fundamento la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.

De aquí surge ahora el concepto de un *noumenon*, que no [es],[662] empero, positivo, ni [es] un conocimiento determinado de cosa alguna, sino

que significa solamente el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible. Pero para que un *noumenon* signifique un verdadero objeto que se distinga de todos los fenómenos, no es suficiente que yo *libere* mi pensamiento de todas las condiciones de la intuición sensible; debo, además, tener fundamento para *suponer* otro género de intuición que esta que es sensible, en el cual pueda ser dado un objeto tal; pues en caso contrario mi pensamiento es vacío, aunque sin contradicción. No hemos podido probar, más arriba, que la intuición sensible sea la única intuición posible en general; sino que ella lo es sólo *para nosotros*;[663] pero tampoco pudimos probar que sea posible, además, otra especie de intuición, y aunque nuestro pensar puede hacer abstracción de aquella sensibilidad,[664] subsiste la pregunta de si entonces no es una mera forma | de un concepto, y de si tras esa separación queda, en general, un objeto.[665] <A253>

El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general. Éste no puede llamarse *noumenon*; pues no sé lo que él es en sí mismo, y no tengo concepto alguno de él, salvo tan sólo [el] del objeto de una intuición sensible en general, el cual, por tanto, es idéntico para todos los fenómenos. No puedo pensarlo mediante ninguna categoría; pues ésta vale para la intuición empírica, para llevarla bajo un concepto de objeto en general. Por cierto que un uso puro de la categoría es posible,[666] es decir, no encierra contradicción; pero no tiene validez objetiva alguna, porque ella no se refiere a ninguna intuición que tuviera que recibir así la unidad de un objeto; pues la categoría es una mera función del pensar, por la cual no me es dado ningún objeto, sino que sólo es pensado lo que pueda ser dado en la intuición.[667]

Si le quito a un conocimento empírico todo pensar (mediante las categorías), no queda ningún conocimiento de objeto alguno; pues mediante la mera intuición no se piensa nada, y el que esa afección

de la sensibilidad esté en mí no constituye una referencia de tal representación a objeto alguno. Pero si, por el contrario, elimino toda intuición, | queda todavía la forma del pensar, es decir, la manera de <A254> determinar un objeto para el múltiple de una intuición posible. Por eso, las categorías se extienden más que la intuición sensible, porque ellas piensan objetos en general, sin atender todavía a la particular manera (de la sensibilidad) en la que ellos puedan ser dados. Pero no por ello determinan una mayor esfera de objetos, porque no se puede suponer que unos tales puedan ser dados, sin presuponer como posible una especie de intuición diferente de la sensible, para lo cual, empero, no estamos autorizados en modo alguno.

// Llamo problemático a un concepto que no contiene contradicción, y [B310] que además está interconectado con otros conocimientos, como una limitación de conceptos dados, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna manera. El concepto de *noumenon*, es decir, de una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma, no es contradictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad, que sea la única especie posible de intuición. Además, este concepto es necesario, para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (pues lo restante, | a <A255> lo cual aquel [conocimiento] no alcanza, se llaman[668] *noumena*, precisamente para indicar con ello que aquellos conocimientos no pueden ensanchar su dominio sobre todo lo que el entendimiento piensa). Pero al final la posibilidad de tales *noumenorum* no se puede entender, y la extensión que está más allá de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacía, es decir, tenemos un entendimiento que *problemáticamente* se extiende más allá de ésta,[669] pero [no tenemos] ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, gracias a la cual pudieran sernos dados objetos fuera del campo de la sensibilidad, y [gracias a la cual] el

entendimiento pudiera ser usado *asertóricamente* más allá de ésta. Por consiguiente, el concepto de *noumenon* es tan sólo un// *concepto límite* [B311] para limitar la pretensión de la sensibilidad, y por tanto, es sólo de uso negativo. Sin embargo, no está inventado caprichosamente, sino que está en interdependencia con la limitación de la sensibilidad, sin que pueda, sin embargo, establecer algo positivo fuera de los términos de ésta.

La división de los objetos en *phaenomena* y *noumena*, y del mundo en un mundo sensible y uno inteligible, no puede, pues, ser admitida en significado positivo,[670] aunque los conceptos, por cierto, admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a estos últimos[671] no se les puede determinar objeto alguno, y, en consecuencia, tampoco se los puede dar por objetivamente válidos. Si uno deja de lado los sentidos, ¿cómo pretende hacer comprensible que nuestras categorías | (que serían los únicos conceptos <A256> que quedarían para los *noumena*) signifiquen algo todavía, puesto que para que tengan referencia a algún objeto debe ser dado todavía algo más que la mera unidad del pensar, a saber, una intuición posible, a la cual aquéllas puedan ser aplicadas? El concepto de *noumeni*, tomado sólo problemáticamente, sigue siendo, sin embargo, no sólo admisible, sino imprescindible como concepto que impone limitaciones a la sensibilidad. Pero entonces eso no es un *objeto inteligible* particular para nuestro entendimiento, sino que un entendimiento al cual le perteneciera sería, él mismo, un problema, a saber, [el problema de cómo podría] conocer a su objeto no discursivamente mediante// categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensi- [B312] ble; [entendimiento][672] de cuya posibilidad no podemos hacernos ni la más mínima representación. Ahora bien, de esta manera nuestro entendimiento recibe una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que más bien la limita él a ella, al denominar *noumena* a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos). Pero él se impone también a sí mismo inmediatamente los límites de no conocerlas mediante las categorías, y por tanto, de sólo pensarlas bajo el nombre de algo desconocido.

Encuentro, empero, en los escritos de los modernos, un uso enteramente diferente de las expresiones *mundus sensibilis* e *intelligibilis*,* [uso] que se aparta enteramente del sentido de los | antiguos, y que no plantea <A257> ninguna dificultad, pero en el que no se encuentra tampoco otra cosa que palabrería vacía. Según él, a algunos les pareció bien llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos, cuando es intuido; y llamarlo mundo inteligible, // cuando se piensa la interconexión de éstos según leyes uni- [B313] versales del entendimiento. La astronomía teórica, que expone la mera observación del cielo estrellado, representaría el primero; y en cambio, la contemplativa (explicada, por ejemplo, según el sistema copernicano del mundo, o incluso según las leyes gravitatorias de Newton) representaría al segundo, a saber, a un mundo inteligible. Pero semejante juego de palabras no es más que una evasiva sofística para eludir una pregunta difícil, reduciendo el sentido de ella de manera cómoda. Con respecto a los fenómenos se puede, por cierto, usar el entendimiento y la razón; pero se plantea la pregunta de si éstos tienen todavía algún uso, cuando el objeto no es fenómeno ([sino] *noumenon*); y en este sentido se lo toma cuando se lo piensa en sí mismo, como meramente inteligible, es decir, como dado al entendimiento solo, y no a los sentidos. Se plantea, pues, la pregunta de si, fuera de aquel uso empírico del entendimiento (incluso en la representación newtoniana de la estructura del universo), es posible además uno trascendental referido al *noumenon* como objeto; pregunta que hemos respondido negativamente.

| Si, pues, decimos: los sentidos nos representan los objetos *como aparecen*, <A258> pero el entendimiento [nos los representa] *como son*, esto último no ha de tomarse en sentido trascendental, sino meramente empírico, a sa-

* No se debe emplear, en lugar de esta expresión, la de un mundo *intelectual*, como se suele comúnmente hacer en el discurso alemán; pues intelectuales, o sensitivos, son solamente los *conocimientos*. Pero lo que sólo puede ser un *objeto* de una u otra especie de intuición, es decir, los objetos, deben llamarse inteligibles o sensibles (a pesar de lo duro que suenan las palabras).[673]

ber: [nos los representa] tal como ellos, siendo objetos de la experiencia,
deben// ser representados en la integral interconexión de los fenómenos; [B314]
y no según lo que ellos pudieran ser fuera de la relación con una expe-
riencia posible y, por consiguiente, [fuera de la relación] con los sentidos
en general, y por tanto, [según lo que ellos pudieran ser] como objetos del
entendimiento puro. Pues esto nos será siempre desconocido; hasta tal
extremo, que también sigue siendo desconocido si acaso un conocimiento
trascendental (extraordinario)[674] semejante es, en general, posible, al me-
nos como uno que está sometido a nuestras categorías usuales. El *enten-
dimiento* y la *sensibilidad*, en nosotros, *sólo enlazados* pueden determinar
objetos. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos, o conceptos
sin intuiciones; en ambos casos, representaciones que no podemos referir
a ningún objeto determinado.

Si alguien tiene todavía reparos en renunciar al uso meramente tras-
cendental de las categorías después de todas estas argumentaciones, que
haga un ensayo de ellas en una afirmación sintética cualquiera. Pues una
[afirmación] analítica no hace avanzar al entendimiento, y al estar él ocu-
pado únicamente en lo que está ya pensado en el concepto, deja sin decidir
si éste, en sí mismo, tiene una referencia a objetos, o si solamente significa
la | unidad del pensar en general (la cual hace abstracción de la manera <A259>
como pueda ser dado un objeto); le es suficiente saber lo que está en su
concepto; y le es indiferente a qué pueda referirse el concepto mismo.
Que haga un ensayo, según esto, con// algún principio sintético y presunta- [B315]
mente trascendental, tal como: todo lo que existe, existe como substancia,
o como determinación dependiente de ella; [o bien:] todo lo contingente
existe como efecto de otra cosa, a saber: de su causa, etc. Ahora bien,
yo pregunto: ¿de dónde pretende obtener estas proposiciones sintéticas,
puesto que los conceptos no han de valer con respecto a una experiencia
posible, sino para cosas en sí mismas (*noumena*)? ¿Dónde está aquí aque-
llo tercero[675] que siempre se precisa en una proposición sintética, para co-

nectar entre sí, en ella, conceptos que no tienen ningún parentesco lógico (analítico)? Nunca probará su proposición, y lo que es más todavía, nunca podrá justificar siquiera la posibilidad de tal afirmación pura, sin recurrir al uso empírico del entendimiento y sin renunciar así por completo al juicio puro, en el que no hay nada que pertenezca a los sentidos. Así, pues, el concepto de objetos puros,[676] meramente inteligibles, es enteramente vacío de todos los principios de su aplicación, porque no se puede concebir manera alguna como ellos hayan de ser dados; y el pensamiento problemático que deja, empero, lugar abierto para ellos, sirve solamente, como un espacio vacío, para limitar los principios empíricos, | sin contener en sí ni mostrar ningún otro objeto del conocimiento fuera de la esfera de estos últimos.[677] <A260>

// Apéndice [B316]

De la anfibología[678] de los conceptos de la reflexión por la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental

La *reflexión* (*reflexio*) no se ocupa de los objetos mismos, para obtener de ellos, directamente, conceptos; sino que es el estado de la mente en el que nos preparamos, primeramente, para encontrar las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos llegar a los conceptos. Es la conciencia de la relación de representaciones dadas, con nuestras diferentes fuentes de conocimiento; [conciencia] sólo gracias a la cual se puede determinar correctamente la relación de ellas entre sí. La primera pregunta, antes de todo tratamiento ulterior de nuestra representación,[679] es: ¿en qué facultad de conocimiento están conjuntadas? ¿Es el entendimiento, o son los sentidos, los que las conectan o las comparan? Más de un juicio es admitido por costumbre, o conectado por inclinación; pero por no precederle reflexión alguna, ni seguirle, al menos, críticamente, | vale por uno que hubiera tenido su origen en el entendimiento. No todos los <A261>

juicios requieren una *investigación*, es decir, una atención prestada a los fundamentos de la verdad; pues cuando son // inmediatamente ciertos, p. [B317] ej. entre dos puntos puede pasar solamente una línea recta, entonces no se puede indicar en ellos ninguna señal de verdad más precisa que la que ellos mismos expresan. Pero todos los juicios, y aun todas las comparaciones, requieren una *reflexión*, es decir, una diferenciación de la potencia cognoscitiva a la que pertenecen los juicios dados. A la acción por la cual cotejo la comparación de las representaciones en general, con la potencia cognoscitiva en la que [esa comparación] se lleva a cabo, [acción] por la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible, la llamo *reflexión trascendental*. Pero la relación en la cual los conceptos pueden convenir unos con otros en un estado de la mente, son[680] de *identidad* y *diversidad*, de *concordancia* y *oposición*, de lo *interior* y lo *exterior*, y finalmente de lo *determinable* y la *determinación* (materia y forma). La correcta determinación de esta relación se basa en cuál sea la potencia cognoscitiva en la que *subjetivamente* ellos convienen unos con otros: si [es] en la sensibilidad, o en el entendimiento. Pues la diferencia de estas últimas hace una gran diferencia en la manera como han de pensarse los primeros.[681]

| Antes de cualesquiera juicios objetivos, comparamos los conceptos <A262> respecto de[682] la **identidad** (de muchas representaciones bajo un concepto) para los juicios *universales*; o de la **diversidad** de ellos, para la // generación [B318] de [juicios] *particulares*; de la **concordancia**, de la cual pueden resultar juicios *afirmativos*, y de la **oposición**, de la cual [pueden resultar] juicios negativos, etc. Por este motivo, según parece, a los mencionados conceptos deberíamos llamarlos conceptos de comparación (*conceptus comparationis*). Pero puesto que cuando no se trata de la forma lógica, sino del contenido de los conceptos, es decir, de si las cosas mismas son idénticas o diversas, si son concordantes o están en oposición, etc., las cosas pueden tener una doble relación con nuestra potencia cognoscitiva, a saber, con la sensibili-

dad y con el entendimiento; pero de este lugar *en el cual* ellas deben estar, depende la manera *como* ellas convengan unas con otras; por todo ello, sólo la reflexión trascendental, es decir, la relación[683] de representaciones dadas, con una u otra especie de conocimiento, podrá determinar la relación de ellas entre sí; y si acaso las cosas son idénticas o diferentes, concordantes u opuestas, etc., no se podrá establecer inmediatamente a partir de los conceptos mismos por mera comparacion (*comparatio*), sino sólo por medio de una reflexión (*reflexio*) trascendental, mediante la diferenciación de la especie de conocimiento a la que pertenecen. Por consiguiente, se podría decir, por cierto: que la *reflexión lógica* es una mera comparación, pues en ella se hace completa abstracción de la potencia cognoscitiva | a <A263> la que pertenecen las representaciones dadas, y por tanto, de acuerdo con eso, hay que // tratarlas como homogéneas por lo que toca a su asiento en la [B319] mente; pero la *reflexión trascendental* (que se dirige a los objetos mismos) contiene el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva de las representaciones entre sí, y por tanto es muy diferente de la última,[684] porque la potencia cognoscitiva a la que ellas[685] pertenecen no es precisamente la misma. Esta reflexión trascendental es un deber del que nadie puede eximirse, si quiere juzgar algo *a priori* sobre cosas. Ahora nos ocuparemos de ella, y de allí extraeremos no poca luz para la determinación del negocio propio del entendimiento.

1. *Identidad* y *diversidad*. Si un objeto se nos representa varias veces, pero cada vez con las mismas determinaciones internas (*qualitas et quantitas*), entonces él, si es tomado como objeto del entendimiento puro, es siempre precisamente el mismo, y no [es] muchas [cosas], sino sólo una única cosa (*numerica identitas*); pero si es fenómeno, entonces no importa la comparación de los conceptos, sino que por mucho que en lo tocante a ellos todo sea idéntico, la diversidad de los lugares de este fenómeno en el mismo tiempo es un fundamento suficiente de la *diversidad numérica* del objeto (de los sentidos) mismo. Así, en el caso de dos gotas de agua, se

puede hacer completa abstracción de toda diversidad interna (de la | cua- <A264>
lidad y de la cantidad), y es bastante que sean intuidas a la vez en diversos lugares, para tenerlas por // numéricamente diversas. *Leibniz* tuvo a los [B320]
fenómenos por cosas en sí mismas, y por tanto, por *intelligibilia*, es decir, por objetos del entendimiento puro (aunque les puso el nombre de fenómenos a causa de lo confuso de las representaciones de ellos); y entonces su principio de lo *indiscernible* (*principium identitatis indiscernibilium*) no podía, por cierto, ser refutado. Pero puesto que son objetos de la sensibilidad, y el entendimiento, con respecto a ellos, no es de uso puro, sino meramente empírico, entonces la pluralidad y la diversidad numérica es dada ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos. Pues una parte del espacio, aunque sea enteramente semejante e igual a otra, está, sin embargo, fuera de ella, y precisamente por eso es una parte diferente de la primera, a la que se añade para constituir un espacio mayor; y por eso, esto debe valer para todo aquello que es simultáneo en los múltiples lugares del espacio, por mucho que ello sea, en otros respectos, semejante e igual.

2. *Concordancia* y *oposición*. Cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (*realitas noumenon*) no se puede pensar ninguna oposición entre realidades, es decir, [no se puede pensar] una relación tal, que ellas, | enlazadas en un sujeto, supriman mutuamente las con- <A265>
secuencias de ellas mismas, y se tenga 3−3=0. Por el contrario, lo real en el fenómeno (*realitas phaenomenon*) puede // hallarse ciertamente en [B321]
oposición entre sí, y, reunidos en un mismo sujeto, puede uno aniquilar enteramente, o en parte, *las consecuencias del otro*; como dos fuerzas motrices en la misma línea recta, en la medida en que arrastran, o empujan, a un punto en direcciones opuestas; o también, como un placer que se equilibra con un dolor.

3. *Lo interior* y *lo exterior*. En un objeto del entendimiento puro, es interior sólo aquello que no tiene ninguna referencia (por lo que respecta

a la existencia) a algo diferente de él. En cambio, las determinaciones interiores de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son nada más que relaciones,[686] y ella misma es enteramente un conjunto de puras relaciones. Conocemos a la substancia en el espacio solamente por fuerzas que actúan en él, ya para arrastrar a otras hacia allí (atracción), ya para impedir la penetración en él (repulsión e impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de la substancia que aparece en el espacio, y que llamamos materia. Por el contrario, como objeto del entendimiento puro, toda substancia debe poseer determinaciones interiores y fuerzas que remiten a la realidad interior. Pero ¿qué accidentes interiores puedo pensar, sino aquellos | que mi sentido interno <A266>
me ofrece? a saber, aquello que es, o bien un *pensar*, o bien [algo] análogo a éste. Por eso, Leibniz, puesto que se representaba las // substancias [B322]
como *noumena*, hizo de todas ellas (e incluso de los elementos de la materia, luego que les quitó, en el pensamiento, todo lo que pudiera significar relación exterior, y por tanto, también la *composición*)[687] sujetos simples dotados de potencias representativas, en una palabra, **mónadas**.

4. *Materia* y *Forma*. Éstos son dos conceptos que se ponen por fundamento de toda otra reflexión; tan inseparablemente enlazados están con todo uso del entendimiento. El primero significa lo determinable en general; el segundo, la determinación de ello (ambos en sentido trascendental, en el que se hace abstracción de toda diferencia de aquello que es dado, y de la manera como es determinado). Los lógicos llamaban antiguamente materia a lo universal, y forma, a la diferencia específica. En todo juicio se puede llamar materia lógica (para el juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de ellos (por medio de la cópula). En todo ente, las partes componentes de él (*essentialia*) son la materia; el modo como ellas están conectadas en una cosa, es la forma esencial. También, con respecto a las cosas en general, se consideró a la realidad ilimitada como la materia de toda posibilidad, y a la limitación de

ella (negación) como aquella forma por la cual | una cosa se distingue de <A267>
otra según conceptos trascendentales. Pues el entendimiento exige primeramente que algo sea dado (al // menos en el concepto), para poder [B323]
determinarlo de cierta manera. Por eso, en el concepto del entendimiento puro la materia precede a la forma, y por eso *Leibniz* supuso primeramente cosas (mónadas), e interiormente, una potencia representativa de ellas, para fundar después en ellas la relación exterior de ellas y la comunidad de sus estados (a saber, de las representaciones). Por eso, el espacio y el tiempo fueron posibles, aquél, sólo por la relación de las substancias; éste, por la conexión de las determinaciones de ellas, unas con otras, como fundamentos y consecuencias. Y así debería ser efectivamente, si el entendimiento puro pudiera referirse inmediatamente a objetos, y si el espacio y el tiempo fuesen determinaciones de las cosas en sí mismas. Pero si solamente son intuiciones sensibles, en las cuales determinamos todos los objetos solamente como fenómenos, entonces la forma de la intuición (como una constitución subjetiva de la sensibilidad) precede a toda materia (a las sensaciones), y por tanto, espacio y tiempo preceden a todos los fenómenos y a todos los *datis* de la experiencia, y [ella][688] más bien la hace a ésta, ante todo, posible. El filósofo intelectual no podía resignarse a que la forma precediera a las cosas mismas, y les determinara a éstas su posibilidad; era una observación enteramente acertada, si él suponía que intuimos las cosas tal como son (aunque con | una represen- <A268>
tación confusa). Pero puesto que la intuición sensible es una condición subjetiva enteramente particular, // que sirve *a priori* de fundamento de [B324]
toda percepción, y es originariamente la forma de ésta; por eso, sólo la forma, por sí misma, es dada;[689] y lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecieron) deba servir de fundamento (como uno debería juzgarlo según meros conceptos), la posibilidad de ella presupone más bien una intuición formal (espacio y tiempo) como dada.

NOTA A LA ANFIBOLOGÍA[690] *DE LOS CONCEPTOS DE LA REFLEXIÓN*

Permítaseme que al lugar que asignamos a un concepto, ya en la sensibilidad, ya en el entendimiento puro, lo llame *lugar trascendental*. De tal manera, el dictamen acerca de ese lugar que le corresponde a todo concepto según la diversidad de su uso, y la instrucción para determinar, según reglas, ese lugar a todo concepto, sería la *tópica trascendental*; una doctrina que, al distinguir siempre a cuál potencia cognoscitiva pertenecen propiamente los conceptos, [nos] preservaría, con todo cuidado, de las subrepciones del entendimiento puro, y de los engaños que de allí surgen. Se puede llamar *lugar lógico* a cada concepto, [y] a cada título, bajo el cual estén muchos conocimientos. En esto se basa la *tópica lógica* de Aristóteles, de la que podían servirse los maestros y los oradores, para buscar, entre | ciertos títulos del // pensar, lo que cuadrase mejor con la materia que tenían ante sí, y para razonar sobre ella con apariencia de profundidad, o para charlar con abundancia de palabras. <A269>[B325]

La tópica trascendental, en cambio, no contiene más que los citados cuatro títulos de toda comparación y diferenciación, los que se distinguen de las categorías en que por ellos no se expone el objeto, según aquello en lo que consiste el concepto de él (cantidad, realidad), sino que se expone solamente, en toda su multiplicidad, la comparación de las representaciones, la cual precede al concepto de las cosas. Pero esta comparación requiere previamente una reflexión, es decir, una determinación del lugar al que pertenecen las representaciones de las cosas comparadas: si las piensa el entendimiento puro, o si la sensibilidad las da en el fenómeno.

Los conceptos pueden ser comparados lógicamente, sin preocuparse acerca de dónde pertenezcan sus objetos, si como *noumena*, al entendimiento, o como *phaenomena*, a la sensibilidad. Pero si con estos conceptos

queremos ir a los objetos, es necesaria, previamente, una reflexión trascendental acerca de cuál es la potencia cognoscitiva para la cual han de ser objetos, si acaso [han de serlo] para el entendimiento puro, o para la sensibilidad. Sin esta reflexión, hago un uso muy inseguro de estos conceptos, y se producen presuntos | principios // sintéticos que la razón crítica <A270>[B326] no puede reconocer, y que se basan únicamente en una anfibología[691] trascendental, es decir, en una confusión del objeto puro del entendimiento,[692] con el fenómeno.

Por falta de una tal tópica trascendental, y engañado, por tanto, por la anfibología[693] de los conceptos de la reflexión, el célebre Leibniz erigió un *sistema intelectual del mundo*, o más bien, creyó conocer la constitución interna de las cosas, al comparar todos los objetos solamente con el entendimiento y con los conceptos abstractos formales de su pensar. Nuestra tabla de los conceptos de la reflexión nos procura la inesperada ventaja de poner a la vista, en todas sus partes, lo distintivo de su doctrina, y a la vez, el fundamento por el que se guía esta peculiar manera de pensar, el cual no se basa en nada más que en un malentendido. Él comparó todas las cosas unas con otras, sólo mediante conceptos; y no encontró, como era natural, otras diferencias entre ellas que aquellas por las cuales el entendimiento distingue unos de otros sus conceptos puros. A las condiciones de la intuición sensible, que llevan consigo sus propias diferencias, no las tuvo por originarias; pues la sensibilidad era para él solamente un modo de representación confuso, y no una fuente particular de representaciones; el fenómeno era para él la representación *de la cosa en sí misma*, aunque diferente, por su forma lógica, del conocimiento según el entendimiento, | // puesto que aquélla,[694] por su habitual falta <A271>[B327] de disección, introduce en el concepto de la cosa cierta mezcla de representaciones accesorias que el entendimiento sabe apartar de él. En una palabra: **Leibniz** *intelectualizó* los fenómenos, tal como **Locke** había *sensificado* todos los conceptos del entendimiento según un sistema de

noogonía (si se me permite servirme de esta expresión), es decir, los había considerado como conceptos de la reflexión, empíricos o abstractos.[695] En lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes enteramente diferentes de representaciones, [fuentes] que sólo en *conexión* podrían juzgar acerca de cosas de manera objetivamente válida, cada uno de estos grandes hombres se atuvo solamente a una de las dos, la que, según la opinión de ellos, se refería inmediatamente a cosas en sí mismas, mientras que la otra no hacía nada más que confundir u ordenar las representaciones de la primera.

Según esto, Leibniz comparó entre ellos los objetos de los sentidos, como cosas en general, meramente en el entendimiento. *Primeramente* en la medida en que han de ser juzgados por éste como idénticos o como diversos. Puesto que él tenía a la vista solamente los conceptos de ellos, y no el lugar de ellos en la intuición, sólo en la cual los objetos pueden ser dados, y no prestó consideración alguna al lugar trascendental de esos conceptos (si el objeto ha de contarse entre los fenómenos, o entre las cosas en sí mismas), entonces no pudo | haber otro resultado, sino que él // extendiera su <A272>[B328] principio de lo indiscernible, que vale sólo para conceptos de las cosas en general,[696] también a los objetos de los sentidos (*mundus phaenomenon*); con lo que creyó haber procurado un no pequeño ensanchamiento al conocimiento de la naturaleza. Por cierto, si conozco una gota de agua como una cosa en sí misma, en todas sus determinaciones internas, no puedo admitir que ninguna de ellas sea tenida por diferente de otra, si todo el concepto de ésta es idéntico a aquélla.[697] Pero si ella es fenómeno en el espacio, entonces tiene su lugar, no meramente en el entendimiento (entre los conceptos), sino en la intuición sensible externa (en el espacio), y allí los lugares físicos son enteramente indiferentes con respecto a las determinaciones internas de las cosas, y un lugar $= b$ puede recibir a una cosa que es enteramente semejante e igual a otra que está en un lugar $= a$, exactamente como si ella fuera, internamente, todo lo diferente que se quiera. La diversidad de los

lugares no solamente hace posible, ya por sí sola, sin ulteriores condiciones, la pluralidad y la diferenciación de los objetos como fenómenos, sino que la hace también necesaria. Por tanto, aquella aparente ley no es una ley de la naturaleza. Es simplemente una regla analítica de la comparación[698] de las cosas por meros conceptos.

En segundo término, el principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente unas a otras, | es una pro- <A273> posición muy verdadera acerca de la relación de // los conceptos; pero [B329] no significa lo más mínimo, ni en lo que concierne a la naturaleza, ni en general en lo que concierne a una cosa cualquiera en sí misma (de ésta no tenemos concepto alguno). Pues la oposición real tiene lugar siempre que $A-B=0$, es decir, cuando, estando una realidad enlazada con otra en un sujeto, una suprime el efecto de la otra; lo cual sin cesar es puesto de manifiesto en todos los obstáculos y reacciones de la naturaleza, los cuales, sin embargo, pues se basan en fuerzas, deben ser llamados *realitates phaenomena*. La mecánica general puede incluso dar, en una regla *a priori*, la condición empírica de esta oposición, atendiendo a la oposición de las direcciones; una condición de la cual el concepto trascendental de realidad nada sabe. A pesar de que esa proposición no la anunció el señor de Leibniz con la pompa de un principio nuevo, se sirvió de ella, sin embargo, para afirmaciones nuevas, y sus sucesores la incorporaron expresamente en su sistema leibniz-wolfiano. Según este principio, los males, p. ej., no son nada más que consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, porque éstas son lo único que se opone a la realidad (en el mero concepto de una cosa en general es efectivamente así, pero no en las cosas como fenómenos). De la misma manera, los adeptos de él no sólo encuentran posible, sino también natural, unificar toda realidad, sin que fuera de temer oposición alguna, // en | un ente; porque no conocen [B330]<A274> otra [oposición] que la de la contradicción (por la cual el concepto de una cosa es, él mismo, suprimido), pero no [conocen la oposición] del mutuo

quebranto, en la que un fundamento real suprime el efecto del otro; y para ésta sólo en la sensibilidad encontramos las condiciones para representarnos un tal [quebranto mutuo].

En tercer término, la monadología leibniziana no tiene otro fundamento, sino que este filósofo representó la diferencia de lo interior y lo exterior sólo en relación con el entendimiento. Las substancias en general deben tener algo *interior*, que está, por tanto, libre de todas las relaciones externas, y en consecuencia, [libre] también de la composición. Por consiguiente, lo simple es el fundamento de lo interior de las cosas en sí mismas. Pero lo interior del estado de ellas no puede consistir en lugar, figura, contacto o movimiento (determinaciones que son todas relaciones exteriores), y por eso no podemos atribuir a las substancias otro estado interior que aquel por el cual nosotros mismos determinamos interiormente nuestro sentido, a saber, el *estado de las representaciones*. Así estuvieron prontas las mónadas, que se supone que constituyen la materia fundamental del universo entero, pero cuya fuerza activa sólo consiste en representaciones, por la cual ellas propiamente sólo son activas sobre sí mismas.

Por eso mismo, también, su principio de la posible *comunidad de las substancias* entre // ellas tuvo que ser una | *armonía preestablecida*, y no [B331]<A275>
pudo ser un influjo físico. Pues porque todo [es activo] sólo interiormente, es decir, se ocupa [sólo] en sus representaciones, por ello el estado de las representaciones de una substancia no podía estar en enlace activo alguno con el de otra, sino que alguna tercera causa, que influyese en todas, debía hacer que se correspondiesen sus estados unos con otros; y no, por cierto, mediante una asistencia ocasional particularmente aplicada a cada caso singular (*systema assistentiae*), sino por medio de la unidad de la idea de una causa válida para todas, en la cual todas ellas[699] deben recibir su existencia y su permanencia, y por tanto, también la correspondencia recíproca entre ellas, según leyes universales.

En cuarto término, su famosa *doctrina* de *tiempo* y *espacio*, en la cual él intelectualizó estas formas de la sensibilidad, se originó simplemente en ese mismo engaño de la reflexión trascendental. Si quiero representarme con el mero entendimiento relaciones exteriores de las cosas, esto sólo puede acontecer por medio de un concepto de la acción recíproca de ellas; y si he de conectar un estado de la misma cosa con otro estado, esto sólo puede acontecer en el orden de los fundamentos y consecuencias. Así, Leibniz concibió el espacio como un cierto orden en la comunidad de las substancias, y el tiempo como la secuencia dinámica de los estados de ellas. Pero aquello peculiar // e independiente de | las cosas, que ambos [B332]<A276>
parecen tener en sí, lo adscribió al *carácter confuso* de estos conceptos, el que hacía que aquello que es una mera forma de relaciones dinámicas fuera tenido por una intuición singular subsistente por sí misma, que precedía a las cosas mismas. Así, pues, espacio y tiempo eran la forma inteligible de la conexión de las cosas (substancias y sus estados) en sí mismas. Pero las cosas eran substancias inteligibles (*substantiae noumena*). Y sin embargo, él pretendía hacer valer estos conceptos para los fenómenos, porque no le concedía a la sensibilidad ninguna manera propia de intuición, sino que las buscaba en el entendimiento todas,[700] incluso la representación empírica de los objetos, y no les dejaba a los sentidos nada más que el desdeñable negocio de volver confusas las representaciones del primero, y deformarlas.

Pero aunque pudiéramos decir algo sintéticamente, mediante el entendimiento puro, acerca *de cosas en sí mismas* (lo que, sin embargo, es imposible), esto no podría en modo alguno ser referido a fenómenos, los que no representan cosas en sí mismas. Por consiguiente, en este último caso, en la reflexión trascendental deberé comparar mis conceptos siempre sólo bajo las condiciones de la sensibilidad, y así, espacio y tiempo no serán determinaciones de las cosas en sí, sino de los fenómenos; lo que sean las cosas en sí, no | lo sé, y no necesito tampoco // sa- <A277>[B333]

berlo, porque nunca puede presentárseme una cosa de otra manera, que en el fenómeno.

Así procedo también con los restantes conceptos de la reflexión. La materia es *substantia phaenomenon.* Lo que le corresponde interiormente, lo busco en todas las partes del espacio que ella ocupa, y en todos los efectos que ella ejerce, y que ciertamente sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. Por consiguiente, no tengo ninguna interioridad absoluta, sino sólo una interioridad comparativa, que a su vez consiste en relaciones exteriores. Pero lo absolutamente interior de la materia, según el entendimiento puro, no es tampoco más que una mera quimera; pues ésta no es objeto alguno para el entendimiento puro; y el objeto trascendental que pueda ser el fundamento de este fenómeno que llamamos materia, es un mero *algo*[701] de lo cual ni siquiera entenderíamos lo que es, aunque alguien pudiera decírnoslo. Pues no podemos entender nada, salvo aquello que lleva consigo algo correspondiente a nuestras palabras en la intuición. Si las quejas de que *no entendemos lo interior de las cosas* han de significar que no comprendemos con el entendimiento puro lo que las cosas que se nos aparecen puedan ser en sí, entonces [esas quejas] son injustas y poco razonables; pues pretenden que uno pueda conocer, y por tanto, intuir, las cosas sin los sentidos; y en consecuencia, [pretenden] que tengamos una facultad cognoscitiva enteramente diferente de la humana, no sólo por lo que respecta al grado, | sino incluso en lo que respecta a la intuición y a <A278>
la // especie; y por tanto, no habríamos de ser seres humanos, sino seres [B334]
de quienes nosotros mismos no podemos decir si acaso son posibles, y aun menos, cómo están constituidos. En lo interior de la naturaleza penetran la observación y la disección de los fenómenos, y no se puede saber hasta dónde éstas llegarán con el tiempo. Pero, con todo ello, aquellas preguntas trascendentales que van más allá de la naturaleza no podríamos responderlas nunca, aunque la naturaleza entera nos fuera descubierta, pues no nos es dado ni siquiera el observar a nuestra propia mente con otra intuición

que la de nuestro sentido interno. Pues en ella[702] reside el secreto del origen de nuestra sensibilidad. La referencia de ésta a un objeto, y lo que sea el fundamento trascendental de esta unidad, [es algo que] está sin duda escondido demasiado profundamente para que nosotros, que incluso a nosotros mismos nos conocemos solamente mediante el sentido interno, y por tanto, como fenómenos, pudiéramos emplear un instrumento tan inepto de nuestra investigación, para descubrir otra cosa que fenómenos, [que] siempre, una y otra vez, [encontramos], cuya causa no-sensible quisiéramos, empero, investigar.

Lo que hace extraordinariamente útil esta crítica de las inferencias [efectuadas] a partir de las meras acciones de la reflexión, es que ella expone nítidamente la nulidad de todas las inferencias acerca de objetos que uno compara entre sí solamente en el entendimiento, y a la vez confirma aquello en lo que nosotros | // hemos insistido principalmente: que aunque <A279>[B335]
los fenómenos no estén comprendidos, como cosas en sí mismas, entre los objetos del entendimiento puro, son sin embargo los únicos en los cuales nuestro conocimiento puede tener realidad objetiva, a saber, en los que a los conceptos les corresponde la intuición.

Cuando reflexionamos de manera meramente lógica, comparamos sencillamente nuestros conceptos entre sí en el entendimiento, [atendiendo a] si ambos contienen lo mismo; si se contradicen o no; si algo está contenido internamente en el concepto, o se le adjunta; y cuál de los dos es dado, cuál, empero, ha de valer solamente como una manera de pensar lo dado. Pero si aplico estos conceptos a un objeto en general (en sentido trasc.), sin determinarlo más [para establecer] si es un objeto de la intuición sensible o de la intelectual, enseguida se muestran limitaciones (la de no salir de este concepto), que desbaratan todo uso empírico de ellos, y que por eso mismo demuestran que la representación de un objeto como cosa en general no es meramente *insuficiente*, sino que sin determinación sensible de ella,[703] y con independencia de una condición empírica, es en

sí misma *contradictoria*; y que por consiguiente, se debe, o bien hacer abstracción de todo objeto (en la lógica), o bien, si se supone uno, se lo debe pensar bajo condiciones de la intuición sensible; y por tanto, [demuestran que] lo inteligible exigiría una intuición muy particular, que // nosotros no [B336]
tenemos, y que a falta de ella, no es nada *para nosotros*; | pero que por el <A280>
contrario, tampoco pueden los fenómenos ser objetos en sí mismos. Pues si meramente pienso cosas en general, la diversidad de las relaciones externas no puede, por cierto, constituir una diversidad de las cosas mismas,[704] sino que más bien la presupone a ésta, y si el concepto de lo uno no se distingue internamente del de lo otro, entonces sólo estoy poniendo una y la misma cosa en diferentes relaciones. Además, por el añadido de una mera afirmación (realidad) a otra, se aumenta lo positivo, y no se le quita ni se suprime nada; por eso, lo real, en cosas en general, no puede contradecirse entre sí, etc.

* * *

Como lo hemos mostrado, los conceptos de la reflexión tienen, en virtud de cierta interpretación errónea, tal influencia sobre el uso del entendimiento, que han podido descaminar a uno de los más penetrantes filósofos, llevándolo a un presunto sistema de conocimiento intelectual, que se propone determinar sus objetos sin la asistencia de los sentidos. Por eso mismo, la exposición de la anfibología[705] de esos conceptos como[706] causa engañadora que es ocasión de falsos principios, es de gran utilidad para determinar de manera confiable los límites del entendimiento, y para establecerlos con seguridad.

// Por cierto, se debe decir: lo que conviene, o contradice, a un concep- [B337]
to universalmente, también conviene, o | contradice, a todo lo particular <A281>
que está contenido bajo ese concepto (*dictum de omni et nullo*); pero sería absurdo modificar este principio lógico de manera que dijese: lo que no está contenido en un concepto universal, tampoco está contenido en los

particulares que están bajo él; pues éstos son conceptos particulares precisamente porque contienen en sí más de lo que es pensado en el universal. Ahora bien, todo el sistema intelectual de Leibniz está efectivamente construido sobre este último principio; y cae, por consiguiente, a la vez que éste, junto con toda la ambigüedad que de él surge en el uso del entendimiento.

El principio de los indiscernibles se fundaba propiamente en la presuposición de que si en el concepto de una cosa en general no se encuentra cierta diferenciación, tampoco se la encontrará en las cosas mismas; por consiguiente, todas las cosas que no se distinguen unas de otras ya en el concepto de ellas (según la cualidad o la cantidad), serán enteramente idénticas (*numero eadem*). Pero como en el mero concepto de una cosa cualquiera se ha hecho abstracción de muchas de las condiciones necesarias de una intuición, entonces, por una curiosa precipitación, se toma aquello de lo que se ha hecho abstracción, por algo que no se puede // ha- [B338]
llar en ningún lado; y a la cosa no se le admite nada más que aquello que está contenido en el concepto de ella.

| El concepto de un espacio de un pie cúbico es en sí mismo idéntico, <A282>
dondequiera que lo piense y cuantas veces quiera yo pensarlo. Pero dos pies cúbicos se diferencian, sin embargo, en el espacio, meramente por sus lugares (*numero diversa*); éstos son condiciones de la intuición en la cual es dado el objeto de este concepto; no pertenecen al concepto, pero sí a la entera sensibilidad. De igual forma, en el concepto de una cosa no hay oposición alguna, si no se ha enlazado nada negativo con algo afirmativo; y conceptos meramente afirmativos no pueden, enlazados, efectuar supresión alguna. Pero en la intuición sensible, en la cual es dada una realidad (p. ej. movimiento), se encuentran condiciones (direcciones opuestas) de las cuales se había hecho abstracción en el concepto de movimiento en general, que hacen posible un conflicto que no es, por cierto, lógico, a saber, [condiciones que] hacen posible un cero = 0 a partir de lo puramente po-

sitivo,[707] y no se podría[708] decir que, porque entre los conceptos de ella no se encuentra conflicto,* toda realidad sea[709] armonía entre sí. Según meros conceptos,// lo interior es el | substrato de toda relación o [de todas las] determinaciones exteriores. Por consiguiente, si hago abstracción de todas las condiciones de la intuición, y me atengo únicamente al concepto de una cosa en general, entonces puedo hacer abstracción de toda relación externa, y sin embargo debe quedar un concepto de aquello que no significa relación alguna, sino meramente determinaciones interiores. Y entonces parece que de allí se siguiera que en toda cosa (substancia) hubiese algo que es absolutamente interior y que precede a todas las determinaciones exteriores, haciéndolas, ante todo, posibles; y que por tanto ese *substratum* fuese algo que no contiene ya niguna relación exterior, y por tanto, [fuese algo] *simple*; (pues las cosas corporales son siempre sólo relaciones, al menos, de las partes unas fuera de las otras); y como no conocemos ningunas determinaciones absolutamente interiores, salvo las [que tenemos] por nuestro sentido interno, entonces este *substratum* no solamente sería simple, sino también (por analogía con nuestro sentido interno) determinado por *representaciones*, es decir, todas las cosas serían,// propiamente, *mónadas*, o entes simples dotados de representaciones. Esto estaría todo muy bien, si no fuera porque hay algo más que el concepto de una cosa en general, entre las condiciones | sólo bajo las cuales pueden sernos dados objetos de la intuición externa, y de las cuales el concepto puro hace abstracción. Pues entonces se ve que un fenómeno permanente en el espacio (extensión impenetrable) puede contener meras relaciones, y nada absolutamente interior, y sin embargo, puede ser el *substratum* primero de toda percepción exter-

[B339]<A283> [B340] <A284>

* Si se pretendiese recurrir aquí a la escapatoria habitual, de que por lo menos las *realitates noumena* no pueden actuar unas contra las otras, se debería aducir un ejemplo de tal realidad pura y ajena a los sentidos,// para que se entendiera si ella representa en general algo, o no representa nada. Pero ningún ejemplo puede ser tomado de otra parte que de la experiencia, | que nunca ofrece más que *phaenomena*; y así, esta proposición no significa nada más sino que el concepto que contiene meras afirmaciones, no contiene nada negativo; una proposición de la que nunca hemos dudado. [B339] <A283>

na. Ciertamente, por meros conceptos no puedo pensar nada exterior sin algo interior, precisamente porque los conceptos relacionales presuponen absolutamente cosas dadas, y no son posibles sin éstas. Pero puesto que en la intuición está contenido algo que no está en el mero concepto de una cosa en general, y este algo[710] suministra el *substratum* que no sería conocido por meros conceptos, a saber, [puesto que en la intuición está contenido] un espacio que, con todo lo que él contiene, consiste en meras relaciones formales, o también reales; por ello, no puedo decir: que porque sin un [algo] absolutamente interior no puede ser representada *por meros conceptos* cosa alguna, por ello, en las cosas mismas que están contenidas bajo esos conceptos, y en la *intuición de ellas*, no haya nada exterior en cuyo fundamento no haya algo absolutamente interior. Pues si hemos hecho abstracción de todas las condiciones de la intuición,// no [B341] nos queda, ciertamente, en el mero concepto nada más que lo interior en general, y la relación de ello entre sí, sólo por lo cual es posible lo exterior. Pero esa necesidad, que sólo se funda en una abstracción, no tiene lugar entre las cosas, | en la medida en que ellas son dadas en la <A285> intuición con determinaciones tales, que expresan meras relaciones, sin tener por fundamento nada interior; porque no son cosas en sí mismas, sino solamente fenómenos. Pero lo único que conocemos en la materia son meras relaciones (lo que llamamos determinaciones internas de ella es interior sólo comparativamente); entre ellas, empero, las hay independientes y permanentes, por las cuales nos es dado un objeto determinado. El que yo, si hago abstracción de estas relaciones, no tenga nada más para pensar, no suprime el concepto de una cosa como fenómeno; ni tampoco [suprime] el concepto de un objeto *in abstracto*; pero sí [suprime] toda posibilidad de uno tal,[711] que sea determinable por meros conceptos, es decir, de un *noumenon*. Por cierto que es sorprendente oír que una cosa haya de consistir enteramente en relaciones; pero una cosa tal es mero fenómeno, y no puede ser pensada por categorías puras; consiste

en la mera relación de *algo* en general, con los sentidos. Igualmente, las relaciones de las cosas *in abstracto*, si se comienza por meros conceptos, no pueden // pensarse de otra manera sino [suponiendo] que una es la causa [B342] de determinaciones en la otra; pues ése es nuestro concepto intelectual de relaciones. Pero puesto que entonces hacemos abstracción de toda intuición, queda suprimida toda una manera como lo múltiple puede determinar recíprocamente su lugar, a saber, la forma de la sensibilidad, (el | espacio), <A286> el cual, empero, precede a toda causalidad empírica.

Si por objetos meramente inteligibles entendemos aquellas cosas que son pensadas[712] por categorías puras, sin esquema de la sensibilidad, entonces esos tales son imposibles. Pues la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es solamente la especie de nuestra intuición sensible, por la cual nos son dados objetos; y si hacemos abstracción de esta última, los primeros no tienen ninguna referencia a objeto alguno. E incluso si se pretendiera suponer otra especie de intuición que esta sensible nuestra, nuestras funciones de pensar no tendrían, con respecto a ella, significación alguna. Si por ellos[713] entendemos solamente objetos de una intuición no sensible, para los cuales nuestras categorías ciertamente no tienen validez, y de los cuales, por consiguiente, no podemos jamás tener conocimiento alguno (ni intuición ni concepto), entonces por cierto que deben ser admitidos los *noumena*, en esta significación meramente negativa; pues ellos entonces no dicen nada más, sino que nuestra especie de intuición no se dirige a todas las cosas, sino meramente a // objetos de nuestros sentidos, y que en consecuencia la validez objeti- [B343] va de ella es limitada, y por tanto queda lugar para cualquier otra especie de intuición, y por tanto también para cosas [que sean] objetos de ella. Pero entonces es problemático el concepto de un *noumenon*, es decir, la representación de una cosa de la cual no podemos | decir que sea posi- <A287> ble, ni que sea imposible, pues no conocemos otra especie de intuición que la nuestra, sensible, ni otra especie de conceptos que las categorías,

pero ninguna de las dos es adecuada a un objeto extrasensible.[714] Por eso, no podemos por ello ensanchar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar, más allá de las condiciones de nuestra sensibilidad, y admitir, además de los fenómenos, todavía objetos del pensar puro, es decir, *noumena*; porque ellos no tienen ninguna significación positiva que pueda ser aducida. Pues acerca de las categorías, hay que admitir que ellas solas no alcanzan para el conocimiento de las cosas en sí mismas, y que sin los *data* de la sensibilidad serían formas meramente subjetivas de la unidad del entendimiento, pero sin objeto. El pensar no es, por cierto, en sí, un producto de los sentidos; y por tanto, no está tampoco limitado por ellos; pero no por ello tiene, inmediatamente, un uso propio y puro, sin auxilio de la sensibilidad; porque entonces carece de objeto. Tampoco se puede decir que el *noumenon* sea un tal *objeto*; pues él[715] significa precisamente el concepto problemático de un objeto para una intuición enteramente // diferente [B344] y para un entendimiento enteramente diferente del nuestro; el cual, por tanto, es, él mismo, un problema. Por consiguiente, el concepto de *noumenon* no es el concepto de un objeto, sino el problema, inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad, de si no pudiera haber objetos enteramente desligados de la intuición de ella; | una pregunta <A288> que sólo puede ser respondida de manera indeterminada, a saber: que, puesto que la intuición sensible no se refiere a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más y para otros objetos, y por consiguiente, no pueden ser negados de manera absoluta; pero a falta de un concepto determinado (pues ninguna categoría es apta para ello) tampoco pueden ser afirmados como objetos para nuestro entendimiento.

De acuerdo con esto, el entendimiento limita la sensibilidad, sin ensanchar por ello su propio campo; y al advertirle a ella que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino solamente a fenómenos, piensa él, para sí, un objeto en sí mismo, pero sólo como objeto trascendental, que es la causa del fenómeno (y por tanto, no [es] fenómeno él mismo) y que no

puede ser pensado ni como cantidad, ni como realidad, ni como substancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles, en las que determinan un objeto); del cual, por tanto, se ignora si se lo ha de encontrar en nosotros, o fuera de nosotros; si es suprimido a la vez que la sensibilidad, o si, cuando la // quitamos a ella, él todavía seguiría estando. [B345] Si queremos llamar *noumenon* a este objeto, porque la representación de él no es sensible, somos libres de hacerlo. Pero puesto que no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos del entendimiento, esta representación permanece vacía para nosotros, y no sirve para nada más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible, | y para dejar <A289> un espacio restante, que no podemos llenar ni con experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro.

La crítica de este entendimiento puro no permite, por tanto, que se logre un nuevo campo de objetos, fuera de aquellos que pueden presentársele a él como fenómenos; ni que se divague por mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de ellos. El error que induce a ello de la manera más especiosa, y que puede, ciertamente, ser disculpado, aunque no justificado, reside en que el uso del entendimiento se hace, contra la determinación de él, trascendental, y los objetos, es decir, las intuiciones posibles, se deben regir por conceptos, y no empero los conceptos por intuiciones posibles (sólo en las cuales se basa la validez objetiva de ellos). La causa de esto es, a su vez: que la apercepción, y con ella, el pensar, precede a toda posible ordenación determinada de las representaciones. Por consiguiente, pensamos *algo*[716] en general, y lo determinamos, por un lado, sensiblemente, pero // distinguimos el objeto en general, represen- [B346] tado *in abstracto*, de esta manera de intuirlo; y entonces nos queda una manera de determinarlo meramente por el pensar, la cual es, por cierto, una mera forma lógica sin contenido, pero nos parece ser, sin embargo, una manera como el objeto existe en sí mismo (*noumenon*), sin considerar la intuición, que está limitada a nuestros sentidos.

* * *

| Antes de abandonar la "Analítica trascendental", debemos añadir algo <A290> que, aunque no tenga, en sí, particular importancia, podría parecer sin embargo exigible para la integridad del sistema. El concepto más alto, por el cual se suele comenzar una filosofía trascendental, es habitualmente la división en lo posible y lo imposible. Pero puesto que toda división presupone un concepto dividido, debe indicarse uno más alto todavía, y éste es el concepto de un objeto en general (tomado problemáticamente, y sin decidir si es *algo*, o *nada*).[717] Como las categorías son los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, la diferenciación de un objeto: si él es *algo* o *nada*,[718] procederá según el orden y el precepto de las categorías.

// 1. A los conceptos de todo, mucho y uno, se les opone el que todo [B347] lo suprime, es decir, el de *ninguno*; y así, el objeto de un concepto al cual no le corresponde ninguna intuición que pueda ser indicada, es = *nada*, es decir, un concepto sin objeto, como los *noumena*, que no pueden ser contados entre las posibilidades, aunque no por ello deban tampoco ser dados por imposibles (*ens rationis*); o como ciertas nuevas fuerzas fundamentales, que, por cierto, se | piensan sin <A291> contradicción, pero también son pensadas sin ejemplo tomado de la experiencia, y que por consiguiente no deben ser contadas entre las posibilidades.

2. Realidad es *algo*, negación es *nada*, a saber, un concepto de la falta de un objeto, como la sombra, el frío (*nihil privativum*).

3. La mera forma de la intuición, sin substancia, no es en sí un objeto, sino la condición meramente formal de él (como fenómeno); como el espacio puro, y el tiempo puro, que son, ciertamente, *algo*[719] como formas de intuir, pero no son, ellos mismos, objetos que sean intuidos (*ens imaginarium*).[720]

// 4. El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, porque el concepto es nada, lo imposible; como por ejemplo la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*). [B348]

La tabla de esta división del concepto de *nada* (pues la división del de *algo*, que corre pareja con ésta, sigue por sí misma), debería, entonces, disponerse así:

| Nada, <A292>
como
1.
Concepto vacío sin objeto,
ens rationis.

2.
Objeto vacío
de un concepto,
nihil privativum.

3.
Intuición vacía
sin objeto,
ens imaginarium.

4.
Objeto vacío sin concepto,
nihil negativum.

Se ve que la cosa [que es sólo una criatura] del pensamiento (*nro.* 1) se distingue de la cosa imposible[721] (*nro.* 4) en que aquélla no puede ser contada entre las posibilidades porque es mera ficción (aunque no contradictoria); mientras que ésta es opuesta a la posibilidad, pues el concepto se suprime incluso a sí mismo. Pero ambas son, // empero, conceptos vacíos. [B349] Por el contrario, el *nihil privativum* (*nro.* 2) y el *ens imaginarium* (*nro.* 3) son *data* vacíos para conceptos. Si la luz no ha sido dada a los sentidos, uno no se puede representar tampoco las tinieblas; y si no han sido percibidos entes extensos, uno no puede representarse espacio alguno. Ni la negación, ni la mera forma de la intuición, son objetos, sin algo real.

| División segunda de la lógica trascendental <A293>

LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Introducción

I. *De la apariencia ilusoria trascendental*

A la dialéctica en general la hemos llamado más arriba *lógica* de la *apariencia ilusoria*. Eso no significa que sea una doctrina de la *probabilidad*; pues ésta es verdad, aunque conocida por fundamentos insuficientes, y el conocimiento de ella, por tanto, es ciertamente deficiente, pero no por eso engañoso, y por tanto no debe ser separado de la parte analítica de la lógica. Aún menos deben ser tenidos por idénticos *fenómeno* y *apariencia ilusoria*. // Pues la verdad, o la apariencia ilusoria, no están en el objeto [B350] en la medida en que es intuido, sino en el juicio sobre él, en la medida en que [el objeto] es pensado. Por consiguiente, se puede, ciertamente, decir con verdad: que los sentidos no yerran; pero no porque siempre juzguen con acierto, sino porque no juzgan en modo alguno. Por eso, tanto la verdad como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria, como incitación a este último, sólo pueden encontrarse en el juicio, es decir, sólo en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerda íntegramente con las leyes del entendimiento, | no hay error alguno. En <A294> una representación de los sentidos no hay tampoco error alguno (porque ella no contiene ningún juicio). Pero ninguna fuerza de la naturaleza puede, por sí misma, apartarse de sus propias leyes. Por eso, no errarían ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí; el primero, porque, si él actúa meramente según sus leyes, entonces el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con esas leyes. Pero en la concordancia con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio alguno, ni verdadero, ni falso. Pero

puesto que fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna otra, de ello se sigue: que el error es provocado solamente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los fundamentos subjetivos del juicio// se confunden con los objetivos, y [B351] hacen que éstos se aparten de su determinación,* tal como un cuerpo en movimiento mantendría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección; pero se desvía en movimiento curvo cuando otra fuerza influye en él a la vez, con otra dirección. Por eso, para distinguir la | acción peculiar del <A295> entendimiento, de la fuerza que con ella se mezcla, será necesario considerar al juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas que determinan al juicio en dos direcciones diferentes, que encierran, por así decir, un ángulo; y [será necesario] descomponer aquella acción compuesta en las simples del entendimiento y de la sensibilidad, lo cual, en juicios puros *a priori*, debe acontecer mediante la reflexión trascendental, por la cual (como ya ha sido indicado) a cada representación se le asigna su lugar en la potencia cognosicitiva adecuada a ella, y por tanto, también se distingue el influjo de la última sobre aquélla.[722]

Nuestra tarea no es aquí tratar de la aparencia ilusoria empírica (p. ej. de la [ilusión] óptica), que se encuentra en ocasión// del uso empírico de [B352] reglas del entendimiento que, por lo demás, son acertadas, y por la cual la facultad de juzgar es descaminada por influjo de la imaginación; sino que nos ocupamos aquí solamente de la *apariencia ilusoria trascendental*, que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia (en cuyo caso tendríamos al menos una piedra de toque de la corrección de ellos),[723] sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de un ensanchamiento del *entendimiento puro*.

* La sensibilidad, sometida al entendimiento como objeto sobre el cual éste ejerce su función, es la fuente de los conocimientos reales. Pero ella misma, en la medida en que influye, ella misma, sobre la acción del entendimiento y la determina al juicio, es el fundamento del error.

Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se contiene enteramente dentro de los límites[724] | de una experiencia posible; y principios <A296>
trascendentes a los que pretenden sobrepasar esos límites. Pero entre éstos no cuento el uso, o abuso, *trascendental* de las categorías, que es un mero error de una facultad de juzgar no suficientemente refrenada por la crítica, [facultad de juzgar] que no presta suficiente atención a los límites del suelo sólo sobre el cual le es permitido su juego al entendimiento puro; sino [que entiendo por tales principios trascendentes] efectivos principios que nos incitan a derribar todos aquellos mojones de límites, y a arrogarnos un suelo enteramente nuevo, que no reconoce demarcación alguna. Por eso, no son idénticos *trascendental* y *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que más arriba expusimos han de tener un uso meramente empírico y no// trascendental, es decir, que alcance más allá de los límites de la ex- [B353]
periencia. Pero un principio que suprime esas limitaciones, y hasta manda sobrepasarlas, se llama *trascendente*. Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la apariencia ilusoria de estos presuntos principios, entonces aquellos principios del uso meramente empírico, por oposición a los últimos, se podrán llamar principios *inmanentes* del entendimiento puro.

La apariencia ilusoria lógica, que consiste en la mera imitación de la forma racional (la apariencia ilusoria de las inferencias falaces), surge solamente de una falta de atención a la regla lógica. Pero tan pronto como ésta | se <A297>
aguza sobre el caso presente, ella desaparece por completo. Por el contrario, la apariencia ilusoria trascendental no cesa, aunque ya se la haya descubierto y se haya entendido distintamente, por medio de la crítica trascendental, su nulidad. (P. ej. la apariencia ilusoria en la proposición: el mundo debe tener un comienzo en el tiempo). La causa de ello es ésta: que en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales[725] acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del

entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Una *ilusión* que no se puede evitar, tal como // no po- [B354] demos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa, porque allá lo vemos mediante rayos luminosos más altos que a ésta; o aun más: tal como tampoco el astrónomo mismo puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque a él no le engañe esta apariencia ilusoria.

Por consiguiente, la "Dialéctica trascendental" se contentará con descubrir la apariencia ilusoria de juicios trascendentes, y con impedir, a la vez, que ella engañe; pero no puede conseguir nunca que ella, además, llegue a desaparecer (como la apariencia ilusoria lógica) y deje de ser una apariencia | ilusoria. <A298> Pues nos las habemos aquí con una *ilusión natural* e inevitable, que se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos, mientras que la dialéctica lógica, en la resolución de las inferencias falaces, tiene que habérselas solamente con un error en la observación de los principios, o con una apariencia ilusoria artificiosa en la imitación de éstos. Hay, por consiguiente, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no una en la cual se enreda por sí mismo algún chambón por falta de conocimientos, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable; sino una que es inherente a la razón humana de manera imposible de contrarrestar, y que aunque hayamos descubierto su máquina engañosa, no deja de exhibir sus falsas apariencias, ni de empujar a la razón // incesantemente a extravíos [B355] momentáneos, que tienen que ser corregidos una y otra vez.

II. *De la razón pura como asiento de la apariencia ilusoria trascendental*

A. *DE LA RAZÓN EN GENERAL*

Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento, y termina en la razón, por encima de la cual no se encuentra, en nosotros, nada más alto para elaborar la materia de la intuición y

para llevarla bajo la suprema | unidad del pensar. Pues yo debo ahora <A299> dar una definición de esta suprema potencia cognoscitiva, me encuentro en alguna perplejidad. De ella, tal como del entendimiento, hay un uso meramente formal, es decir, lógico, en el cual la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento; pero también un uso real, en el cual ella contiene en sí misma el origen de ciertos conceptos y principios que ella no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. La primera facultad ha sido hace ya mucho definida por los lógicos como la facultad de inferir de manera mediata (a diferencia de las inferencias inmediatas, *consequentiis immediatis*); pero la segunda, que genera por sí misma conceptos, no se llega a entender en virtud de ello. Ahora bien, puesto que aquí se nos presenta una división de la razón en una facultad lógica y // una [B356] trascendental, se debe buscar un concepto superior de esta fuente de conocimiento, que abarque bajo sí a ambos conceptos; en tanto que, por analogía con los conceptos del entendimiento, podemos esperar que el concepto lógico suministre a la vez la clave del trascendental, y que la tabla de las funciones de los primeros suministre a la vez la guía genealógica de los conceptos de la razón.

En la primera parte de nuestra "Lógica trascendental" definimos al entendimiento como facultad de las reglas; aquí distinguimos de él a la razón, denominándola *la facultad de los principios*.

| La expresión de principio es ambigua, y comúnmente significa <A300> sólo un conocimiento que puede ser usado como principio, aunque en sí mismo, y según su origen propio, no sea principio alguno. Cualquier proposición universal, hasta una que haya sido tomada de la experiencia (por inducción), puede servir de premisa mayor en un silogismo; pero no por ello es un principio. Los axiomas matemáticos (p. ej. entre dos puntos puede haber sólo una línea recta) son incluso conocimientos universales *a priori*, y por ello se los llama, con razón, principios, en relación con los casos que pueden ser subsumidos bajo

ellos. Pero no por eso puedo decir que conozca por principios, // en [B357]
general y en sí misma, esta propiedad de las líneas rectas, sino sólo en la intuición pura.

Por eso, yo llamaría conocimiento por principios a aquel en el que conozco por conceptos lo particular en lo universal. Así, pues, todo silogismo es una forma de derivación de un conocimiento a partir de un principio. Pues la premisa mayor suministra siempre un concepto que hace que todo lo que sea subsumido bajo la condición de él, sea conocido a partir de él, según un principio.[726] Ahora bien, puesto que todo conocimiento universal puede servir de premisa mayor en un silogismo, y el entendimiento ofrece *a priori* tales proposiciones universales, entonces éstas también pueden ser llamadas principios, en atención al uso posible de ellas.

| Pero si consideramos estos principios del entendimiento puro en sí <A301>
mismos, según el origen de ellos, entonces lo que menos son, es conocimientos por conceptos.[727] Pues ni siquiera serían posibles *a priori*, si no hiciésemos intervenir la intuición pura (en la matemática), o las condiciones de una experiencia posible en general. Que todo lo que acontece tiene una causa, no puede inferirse a partir del concepto de aquello que, en general, acontece; antes bien, el principio muestra cómo, ante todo, se puede obtener un concepto empírico determinado de aquello que acontece.[728]

Por consiguiente, el entendimento no puede suministrar conocimientos
sintéticos por conceptos; y éstos son, // propiamente, los que llamo princi- [B358]
pios en sentido absoluto; mientras que todas las proposiciones universales en general pueden llamarse principios comparativamente.

Es un antiguo deseo, que quizá alguna vez, quién sabe cuándo, se cumplirá: que alguna vez, en lugar de la infinita multiplicidad de las leyes civiles, se busquen los principios de ellas; pues sólo en ello puede consistir el secreto de simplificar, como suele decirse, la legislación. Pero las leyes son aquí solamente limitaciones de nuestra libertad a

condiciones bajo las cuales ella concuerda íntegramente consigo misma; por tanto, se refieren a algo que es, enteramente, nuestra propia obra, y de lo cual nosotros mismos podemos ser la causa mediante aquellos conceptos.[729] Pero cómo objetos en sí mismos, cómo | la naturaleza de <A302> las cosas se someta a principios y haya de ser determinada según meros conceptos, es, si no algo imposible, al menos algo muy paradójico en su pretensión.[730] Sea de esto lo que quiera (pues aún nos queda por hacer la investigación de ello), al menos resulta de allí claramente: que el conocimiento por principios (en sí mismo) es algo enteramente diferente del mero conocimiento de entendimiento, [conocimiento] que puede, por cierto, en la forma de un principio, preceder a otros conocimientos, pero que en sí mismo (en la medida en que es sintético) no se basa en el mero pensar, ni contiene en sí algo universal según conceptos.

// Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos [B359] por medio de reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Así, nunca se dirige primeramente a la experiencia, ni a algún objeto, sino al entendimiento, para darles unidad *a priori* por conceptos a los múltiples conocimientos de éste, la cual se puede denominar unidad de la razón, y es de muy otra especie que la que puede suministrar el entendimiento.

Éste es el concepto general de la facultad de la razón, hasta donde se lo ha podido hacer comprensible con total falta de ejemplos (los que sólo habrán de ser dados en la continuación).

| B. *Del uso lógico de la razón* <A303>

Se distingue entre lo que es conocido inmediatamente, y lo que sólo es inferido. Que en una figura que está limitada por tres líneas rectas hay tres ángulos, se conoce inmediatamente; pero que estos ángulos, juntos, son iguales a dos rectos, es sólo inferido. Como necesitamos constante-

mente la inferencia, y por ello, acabamos por acostumbrarnos enteramente a ella, al final ya no advertimos más esta diferencia, y muchas veces, como en el caso de los que se suelen llamar engaños de los sentidos, tenemos por inmediatamente percibido lo que sólo hemos inferido. En toda inferencia// hay [B360] *una* proposición que sirve de fundamento, y *una* otra, a saber, la conclusión, que se extrae de aquélla, y finalmente la deducción[731](consecuencia), según la cual la verdad de la última [proposición] está conectada indefectiblemente con la verdad de la primera [proposición]. Si el juicio inferido está contenido ya en el primero, de manera que puede ser deducido de él sin mediación de una tercera representación, la inferencia se llama inmediata (*consequentia immediata*); yo preferiría llamarla inferencia del entendimiento. Pero si además del conocimiento puesto por fundamento, es necesario todavía otro juicio para poner en ejecución la consecuencia, entonces la inferencia se llama un silogismo.[732] En la proposición *todos los hombres son mortales* están contenidas ya las proposiciones: algunos hombres son mortales, algunos mortales son hombres, nada que sea inmortal es | un hombre; y éstas son, <A304> entonces, conclusiones inmediatas a partir de la primera. Por el contrario, la proposición: todos los letrados son mortales, no está contenida en el juicio que se había puesto por base (pues el concepto de letrado no está en él) y sólo mediante un juicio intermedio puede ser concluida a partir de aquél.

En todo silogismo pienso primero una *regla* (*major*) por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio de la *facultad de juzgar*. Finalmente *determino* mi conocimiento con el predicado de la regla// (*conclusio*), y por tanto *a priori*, [B361] por medio de la *razón*. Por consiguiente, la relación que la premisa mayor, como regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las diferentes especies de silogismos. Son, por consiguiente, precisamente de tres clases, tal como todos los juicios en general, en la medida en que se diferencian en la manera como expresan la relación del conocimiento en el entendimiento; a saber: silogismos *categóricos*, o bien *hipotéticos*, o bien *disyuntivos*.

Si, como ocurre muchas veces, la conclusión es planteada como un juicio, para ver si no deriva de juicios ya dados, mediante los cuales es pensado un objeto enteramente diferente, entonces busco en el entendimiento la aserción de esta conclusión, [para ver] si acaso esa [aserción] no se encuentra en él bajo ciertas condiciones, según una regla universal. Si encuentro una | condición tal, y si el objeto de la conclusión se puede subsumir bajo la condición dada, entonces ella[733] ha sido concluida a partir de la regla, *que también vale para otros objetos del conocimiento*. Por donde se ve que la razón, en la inferencia, procura reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios (condiciones universales), y [procura] efectuar, con ello, la máxima unidad de ellos. <A305>

// C. *Del uso puro de la razón* [B362]

¿Puede aislarse la razón? ¿Y es ella, entonces, una fuente independiente de conceptos y de juicios que sólo en ella se originan, y con los cuales ella se refiere a objetos, o es ella una facultad meramente subalterna, [facultad de] darles, a los conocimientos dados, una cierta forma, que se llama [forma] lógica, y por la cual los conocimientos de entendimiento son subordinados unos a otros, y las reglas inferiores a otras superiores (la condición de las cuales abarca en su esfera la condición de las primeras), en la medida en que ello se pueda efectuar mediante la comparación de ellos? Ésta es la cuestión de la que nos ocupamos ahora, sólo provisionalmente. Multiplicidad de las reglas y unidad de los principios es, en efecto, una exigencia de la razón para poner al entendimiento en integral interconexión consigo mismo, así como el entendimiento lleva bajo conceptos a lo múltiple de la intuición, y así la pone a ésta en | conexión. Pero un principio tal no les prescribe ley alguna a los objetos, y no contiene el fundamento de la posibilidad de, en general, conocerlos y determinarlos <A306>

como tales; sino que es meramente una ley subjetiva de la economía con las posesiones de nuestro entendimiento, para reducir, por comparación de los conceptos de él, el uso universal de ellos al mínimo número posible, sin que por ello se esté autorizado a exigir de los objetos mismos tal concordancia, que // favorece la comodidad y el ensanchamiento de nuestro [B363]
entendimiento, ni a otorgarle a aquella máxima, a la vez, validez objetiva. En una palabra, la cuestión es: ¿contiene *a priori* la razón en sí, es decir, la razón pura, principios y reglas sintéticos, y en qué podrán consistir esos principios?

El procedimiento formal y lógico de ella[734] en los silogismos ya nos da sobre esto una guía suficiente acerca de en qué fundamento se apoyará el principio trascendental de ella en el conocimiento sintético por razón pura.

Primeramente, el silogismo no se refiere a intuiciones, para llevarlas bajo reglas (como el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios. Por consiguiente, aunque la razón pura se dirija a objetos, no tiene referencia inmediata a éstos, ni a la intuición de ellos, sino solamente al entendimiento y a los juicios de éste, que son los que se dirigen en primer término a los sentidos | y a la intuición de ellos, para determinarles su <A307>
objeto. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que se distingue esencialmente de ésta, que es la unidad del entendimiento. Que todo lo que acontece tiene una causa, no es un principio conocido y prescrito por la razón. Hace posible la unidad de la experiencia, y no toma nada de la razón, la cual, // sin esta referencia a [B364]
una experiencia posible, no habría podido imponer, por meros conceptos, tal unidad sintética.

En segundo lugar, la razón, en su uso lógico, busca la condición universal de su juicio (de la conclusión); y el silogismo no es, él mismo, otra cosa que un juicio, por medio de la subsunción de su condición bajo una regla universal (premisa mayor). Ahora bien, puesto que esta regla,

a su vez, está expuesta al mismo intento de la razón, y por ello, debe buscarse, hasta donde sea posible, la condición de la condición (por medio de un prosilogismo), entonces se advierte que el principio propio de la razón en general (en el uso lógico) es: encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma[735] la unidad de él.

Pero esta máxima lógica no puede volverse un principio de la *razón pura* de otra manera, que suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, | la cual es, por tanto, <A308>
ella misma incondicionada.

Pero ese principio de la razón pura es manifiestamente *sintético*; pues lo condicionado se refiere analíticamente, por cierto, a alguna condición, pero no a lo incondicionado. Además, de él deben surgir diversas proposiciones sintéticas, de las cuales el entendimiento puro // nada sabe, [B365]
pues él sólo se ocupa de objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y cuya síntesis son siempre condicionados. Pero lo incondicionado, si efectivamente tiene lugar, puede ser considerado en particular según todas las determinaciones que lo distinguen de todo condicionado, y debe, por ello, suministrar materia para varias proposiciones sintéticas *a priori*.[736]

Los principios que surgen de este principio supremo de la razón pura serán, empero, *trascendentes* con respecto a todos los fenómenos, es decir, no se podrá hacer de él nunca un uso empírico, que sea adecuado a él. Se distinguirá por completo, pues, de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es enteramente *inmanente*, pues ellos tienen por tema solamente la posibilidad de la experiencia). Ahora bien, si aquel principio: que la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos, o también del pensar de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado, [es un principio] objetivamente acertado, o no; cuáles consecuencias manan

de allí para el uso empírico del entendimiento; | o si más bien no hay tal <A309>
principio de la razón objetivamente válido, sino un mero precepto lógico de aproximarse, al ascender a condiciones cada vez más elevadas, a la integridad de ellas, introduciendo así en nuestro conocimiento la máxima unidad racional posible para nosotros; si, digo, este requerimiento de la razón, merced a un malentendido, // ha sido tenido por un principio tras- [B366]
cendental de la razón pura, el cual, incurriendo en precipitación, postula en los objetos mismos tal integridad ilimitada de la serie de las condiciones; y cuáles, en este caso, son las interpretaciones erróneas y los engaños que puedan infiltrarse en los silogismos cuya premisa mayor es tomada de la razón pura (y que quizá sea más petición que postulado) y que ascienden, desde la experiencia, hasta las condiciones de ella: esto será nuestro asunto en la "Dialéctica trascendental", que vamos a desarrollar ahora a partir de las fuentes de ella, que están profundamente escondidas en la razón humana. La dividiremos en dos partes, la primera de las cuales ha de tratar de los *conceptos trascendentes* de la razón pura, y la segunda, de los *raciocinios dialécticos* y trascendentes de ella.

| Libro primero de la dialéctica trascendental <A310>
De los conceptos de la razón pura

Como quiera que se resuelva la cuestión de la posibilidad de los conceptos por razón pura, ellos no son conceptos obtenidos por la mera reflexión, sino por inferencia. También los conceptos del entendimiento son pensados *a priori*, antes // de la experiencia y en beneficio de ésta; pero no [B367]
contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, en la medida en que ellos han de pertenecer necesariamente a una conciencia empírica posible. Sólo por ellos se vuelven posibles el conocimiento y la determinación de un objeto. Por tanto, ellos suministran, ante todo, materia para la inferencia, y no les preceden conceptos *a priori* de objetos, [conceptos] de los cuales pudieran ser inferidos. Por el contrario, la realidad objetiva de ellos se funda solamente en que, puesto que en ellos consiste la forma intelectual de toda experiencia, su aplicación debe poder ser mostrada siempre en la experiencia.

Pero la denominación de un concepto de la razón muestra ya ante todo: que él no admite ser limitado dentro de la experiencia, porque concierne a un conocimiento del cual todo [conocimiento] empírico es sólo una parte (quizá el todo | de la experiencia posible o de la síntesis empírica de ella); <A311>
por cierto, ninguna experiencia efectiva lo alcanza jamás enteramente; pero ella siempre forma parte de él. Los conceptos de la razón sirven para *comprender*, tal como los conceptos del entendimiento sirven para *entender* (las percepciones). Si contienen lo incondicionado, conciernen a algo bajo lo cual toda experiencia tiene su lugar, pero que a su vez no es nunca un objeto de la experiencia: algo hacia lo cual conduce la razón en sus inferencias originadas en la experiencia, y de acuerdo con lo cual ella evalúa y aprecia el grado del uso empírico de ella, pero que nunca es // un miembro [B368]
de la síntesis empírica. Si tales conceptos, aparte de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos correctamente

inferidos); si no [la tienen], son obtenidos por astucia, mediante, al menos, una apariencia ilusoria de inferencia, y pueden ser llamados *conceptus ratiocinantes* (conceptos sofísticos). Pues esto no puede ser establecido hasta el capítulo de las inferencias dialécticas de la razón pura, no podemos tomarlo todavía en consideración; sino que por ahora, así como a los conceptos puros del entendimiento los hemos llamado categorías, les daremos a los conceptos de la razón pura un nombre nuevo, y los llamaremos ideas trascendentales; pero esta denominación la explicaremos y la justificaremos ahora.

| Sección primera del libro primero de la dialéctica trascendental <A312>

De las ideas en general

A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, muchas veces el pensador se encuentra en dificultades acerca de la expresión que conviene exactamente a su concepto, y a falta de la cual él no puede hacerse entender por otros, ni aun por sí mismo. Forjar palabras nuevas // es una [B369] pretensión de legislar en los idiomas, que rara vez acierta; y antes de recurrir a este remedio desesperado, es aconsejable buscar en una lengua muerta y erudita, para ver si en ella no se encuentra este concepto junto con su expresión adecuada; y aunque el uso antiguo de ella, por descuido de sus creadores, se haya vuelto algo vacilante, es preferible, sin embargo, consolidar el significado que le era especialmente apropiado (aunque siga siendo dudoso si en aquel tiempo se había pensado exactamente ese mismo), que arruinar uno su negocio sólo por hacerse incomprensible.

Por eso, si acaso se hallara, para un cierto concepto, sólo una única palabra, que en el significado ya establecido conviniese exactamente a este concepto, cuya | diferenciación de otros conceptos emparentados con <A313> él fuese de gran importancia, es aconsejable no usarla con prodigalidad,

ni emplearla sólo para variar, como sinónimo, en lugar de otras, sino preservarle cuidadosamente su significado propio; pues de otro modo fácilmente ocurre que una vez que la expresión ya no llama particularmente la atención, sino que se pierde entre el montón de otras de significado muy divergente, se pierde también el pensamiento que sólo ella habría podido preservar.

// Platón se sirvió de la expresión *idea* de tal manera, que se advierte [B370] fácilmente que entendió por ella algo que no solamente no es tomado nunca de los sentidos, sino que incluso sobrepasa en mucho los conceptos del entendimiento, en los que se ocupó Aristóteles; pues nunca se encuentra en la experiencia algo congruente con ello. Las ideas son, para él, arquetipos de las cosas mismas, y no solamente claves de experiencias posibles, como las categorías. Según su opinión, emanaban de la razón suprema, y de allí habían sido participadas a la humana, que ahora, empero, ya no se encuentra en su estado original, sino que con esfuerzo y mediante la reminiscencia (que se llama filosofía) debe evocar las viejas ideas, ahora muy oscurecidas. No voy a meterme aquí en una investigación literaria para establecer el sentido que el sublime filósofo atribuyó a su expresión. | Sólo observo que no es nada extraordinario, tanto en <A314> conversaciones comunes como en escritos, entender a un autor, mediante la comparación de los pensamientos que expresa sobre su objeto, mejor aun de lo que él se entendió a sí mismo, si es que no determinó suficientemente su concepto, y por ello, a veces habló, o aun pensó, en contra de su propia intención.

Platón notó bien pronto que nuestra potencia cognoscitiva siente una necesidad mucho más elevada que la de meramente deletrear fenómenos según la unidad sintética, para // poder leerlos como expe- [B371] riencia; y que nuestra razón se eleva naturalmente a conocimientos que llegan tan lejos, que ningún objeto que la experiencia pueda dar pudiera jamás hacerse congruente con ellos; y que sin embargo, no

por ello dejan de tener su realidad, y no son en modo alguno meras quimeras.

Platón encontró sus ideas especialmente en todo lo que es práctico,* es decir, en lo que se basa en la libertad, la cual a su vez | se encuentra entre los conocimientos que son un producto peculiar de la razón. Quien quisiera obtener de la experiencia los conceptos de la virtud; quien, de aquello que sólo puede servir, como mucho, de ejemplo para una explicación imperfecta, pretendiera hacer una fuente de conocimiento, como [si aquello fuera] un modelo, (tal como efectivamente muchos lo han hecho), ese tal haría de la virtud una cosa imposible y ambigua, mudable según el tiempo y las circunstancias, y que no podría emplearse para regla alguna. Por el contrario, cada cual advierte que si alguien le es // presentado como modelo de virtud, él mismo tiene, empero, siempre sólo en su propia cabeza el verdadero original, con el que compara a ese presunto modelo, y sólo según el cual lo aprecia. Este [original] es la idea de la virtud, con respecto a la cual toda clase de objetos[737] de la experiencia prestan servicio, ciertamente, como ejemplos (como pruebas de la factibilidad, en cierto grado, de aquello que el concepto de la razón manda) pero no como arquetipos. El que jamás un hombre obre de manera adecuada a aquello que está contenido en la idea pura de la virtud, no demuestra que haya algo quimérico en este pensamiento. Pues a pesar de ello, todo juicio sobre valor o disvalor morales sólo es posible mediante esta idea; por tanto, ella sirve necesariamente de fundamento de toda aproximación a la perfección moral, por muy alejados de ella que nos tengan los obstáculos [que hay] en la naturaleza humana, [obstáculos] cuyo grado no puede ser determinado.

<A315> [B372]

* Por cierto que extendió su concepto también a los conocimientos especulativos, siempre que fueran puros y que fueran dados enteramente *a priori*, e incluso sobre la matemática, aunque ésta no tiene su objeto en otra parte que en la experiencia *posible*. En eso no puedo seguirlo, como tampoco en la deducción mística de esas ideas, ni en las exageraciones por las cuales él las hipostasió, por así decir; aunque el lenguaje elevado del que se sirvió en este campo puede muy bien recibir una interpretación más modesta y adecuada a la naturaleza de las cosas.

| La *república platónica* ha llegado a ser proverbial como un pre- <A316>
sunto ejemplo notorio de perfección soñada, que sólo puede tener su
sede en el cerebro del pensador ocioso; y *Brucker* encuentra irrisorio
que el filósofo afirmara que nunca regiría bien un príncipe, si no tu-
viera participación en las ideas. Pero mejor se haría investigando más
ese pensamiento, y sacándolo a la luz con nuevo esfuerzo (allí donde
el hombre excelente nos deja sin ayuda), que dejándolo de lado como
inútil, con el miserable // y dañoso pretexto de la impracticabilidad. [B373]
Una constitución de la *máxima libertad humana* según leyes que hagan
que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros (no de la
máxima felicidad, pues ésta seguiría ya por sí misma) es, por lo menos,
una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente
en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en
todas las leyes; y en ella, al comienzo, se debe hacer abstracción de los
obstáculos presentes, que quizá no surjan tanto de la naturaleza huma-
na de manera inevitable, sino más bien del abandono de las auténticas
ideas en la legislación. Pues no se puede encontrar nada más dañoso ni
menos digno de un filósofo, que la apelación plebeya a una experiencia
presuntamente contraria, la que no existiría si a su debido tiempo se
hubieran tomado aquellas disposiciones de acuerdo con las ideas, | y si <A317>
en lugar de éstas, conceptos groseros no hubieran arruinado toda bue-
na intención, precisamente por ser tomados de la experiencia. Cuanto
más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno,
tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas; y así, pues, es
muy razonable (como lo afirma Platón) que si ellos alcanzaran un orden
perfecto, no sería necesaria ninguna de éstas. Aunque esto último nun-
ca llegue a realizarse, es, empero, // enteramente acertada la idea que [B374]
instaura a ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él,
la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor
perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual

deba detenerse la humanidad, y cuán grande haya de ser, por tanto, la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado.

Pero no solamente en aquello en lo que la razón humana muestra verdadera causalidad, y en lo que las ideas resultan ser causas eficientes (de las acciones y de los objetos de ellas), a saber, en lo moral, sino también en lo que toca a la naturaleza misma, ve Platón, con acierto, nítidas pruebas de que ella se origina en las ideas. Una planta, un animal, la disposición regular de la fábrica del mundo (probablemente también, entonces, todo el orden de la naturaleza) muestran distintamente | que sólo son posibles <A318>
según ideas; que, por cierto, ninguna criatura singular, bajo las condiciones singulares de su existencia, es congruente con la idea de lo más perfecto de su especie (así como tampoco el hombre es congruente con la idea de la humanidad, que él mismo, incluso, lleva en su alma como el arquetipo de sus acciones); pero que sin embargo aquellas ideas en el entendimiento supremo son singulares, inalterables, están íntegramente determinadas, y son las causas originarias de las cosas;[738] y sólo la totalidad de su enlace[739] en // el universo, sola y únicamente, es enteramente adecuado a aquella [B375]
idea. Si se deja de lado lo exagerado de la expresión, el impulso espiritual del filósofo, de elevarse, de la consideración que sólo copia[740] lo físico del orden del mundo, hasta la conexión arquitectónica de él según fines, es decir, según ideas, es un esfuerzo que merece respeto e imitación; pero con respecto a lo que concierne a los principios de la moralidad, de la legislación y de la religión, en los que las ideas hacen, ante todo, posible a la experiencia misma (del bien) aunque nunca puedan ser expresadas enteramente en ésta, es un mérito muy particular,[741] que si no es reconocido, es sólo porque se lo juzga por medio de las mismas reglas empíricas cuya validez, como principios, por él mismo[742] ha debido ser suprimida. Pues con respecto a la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la

fuente de la verdad; pero con respecto a las leyes morales, la experiencia es (¡desgraciadamente!) la madre de la apariencia ilusoria, y es | sumamente <A319> reprensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer*, de aquello que *es hecho*, o pretender limitarlas con ello.

En lugar de todas estas consideraciones, cuyo debido desarrollo constituye, en efecto, la dignidad peculiar de la filosofía, nos ocupamos ahora en un trabajo no tan brillante, pero tampoco carente de mérito, a saber: en allanar y consolidar el suelo para aquellos majestuosos // edi- [B376] ficios morales; [suelo] en el que se encuentran toda clase de galerías de topo de una razón que vanamente, pero con buena esperanza, excava en busca de tesoros, y que hacen insegura aquella edificación. El uso trascendental de la razón pura, [y] los principios e ideas de ella, son, por tanto, lo que ahora nos compete conocer con precisión, para poder determinar y apreciar correctamente el influjo de la razón pura, y el valor de ella. Pero antes de dejar esta introducción preliminar, exhorto a aquellos a quienes la filosofía les es cara (lo que, por lo común, se dice más de lo que se encuentra), si es que hallan convincente esto y lo que sigue, a tomar bajo su protección la expresión *idea*, en su significado original, para que en lo sucesivo no se mezcle, para perjuicio de la ciencia, con las expresiones usuales, con las cuales, por lo común, se designa toda clase de especies de representación, en descuidado desorden. Pues no nos faltan denominaciones exactamente adecuadas a cada especie de representación, sin que nos sea necesario echar mano a lo que es | pro- <A320> piedad de otra. He aquí una escala de ellas: El género es *representación* en general (*repraesentatio*). Bajo él está la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere solamente al sujeto, como modificación del estado de él, es *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Éste es o // bien *intuición*, o bien *concepto* [B377] (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste, mediatamente, por medio de una característica que puede

ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *concepto empírico*, o bien *concepto puro*; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad) se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón. A quien se haya acostumbrado a esta diferenciación debe resultarle insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo. Ella ni siquiera puede llamarse noción (concepto del entendimiento).

| Sección segunda del libro primero de la dialéctica trascendental <A321>

De las ideas trascendentales

La "Analítica trascendental" nos dio un ejemplo de cómo la mera forma lógica de nuestro conocimiento pueda contener el origen de conceptos puros *a priori*[743] que antes de toda experiencia representan objetos, o que, más bien, indican la unidad sintética que es la única que hace posible // un [B378] conocimiento empírico de objetos. La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de las intuiciones) produjo categorías, las que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia. Así también podemos esperar que la forma de los silogismos, si se la aplica a la unidad sintética de las intuiciones de conformidad con las categorías, contendrá el origen de particulares conceptos *a priori*,[744] a los que podremos llamar conceptos puros de la razón, o *ideas trascendentales*, y que determinarán según principios el uso del entendimiento en la totalidad de la experiencia completa.

La función de la razón en sus inferencias consistía en la universalidad del conocimiento por conceptos, y el silogismo mismo es un juicio que es determinado *a* | *priori* en toda la extensión de su condición. La <A322> proposición: Cayo es mortal, pudiérala yo extraer también de la experiencia, sólo por el entendimiento. Pero busco un concepto que contenga

la condición bajo la cual es dado el predicado (aserción en general) de ese juicio (es decir, aquí, el concepto de hombre); y después que he subsumido bajo esta condición [tomada] en toda su extensión (todos los hombres son mortales), determino según ella el conocimiento de mi objeto (Cayo es mortal).

Según esto, en la conclusión de un silogismo restringimos un predicado a un cierto // objeto, después de haberlo pensado,[745] previamente, en la [B379] premisa mayor, en toda su extensión bajo cierta condición. Esta cantidad consumada de la extensión con respecto a una condición tal, se llama la *universalidad* (*universalitas*). A ella le corresponde, en la síntesis de las intuiciones, la *totalidad* (*universitas*)[746] de las condiciones. Por tanto, el concepto trascendental de la razón[747] no es otro que el de la *totalidad de las condiciones* para un condicionado dado. Ahora bien, puesto que sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones, e inversamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada; por tanto, un concepto racional puro se puede definir, en general, mediante el concepto de lo incondicionado, en la medida en que él contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.

| Ahora bien, habrá tantas clases de conceptos puros de la razón,[748] <A323> cuantas especies de relación haya, que el entendimiento se represente por medio de las categorías; y por consiguiente, habrá que buscar **primero** un *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto*; **segundo**, [un incondicionado] de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; **tercero**, de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*.

Pues hay otras tantas especies de silogismos, cada una de las cuales avanza, por prosilogismos, hacia lo incondicionado: una hacia el sujeto que ya no es, él mismo, predicado; la otra hacia la presuposición // que [B380] no presupone nada más; y la tercera, hacia un agregado de los miembros de la división, además de los cuales no se requiere nada,[749] para consumar la división de un concepto. Por eso, los conceptos racionales puros de la

totalidad en la síntesis de las condiciones, [entendidos] al menos, como tareas, para continuar, en lo posible, hasta lo incondicionado la unidad del entendimiento, son necesarios y están fundados en la naturaleza de la razón humana, aunque por lo demás les falte a estos conceptos trascendentales un uso *in concreto* proporcionado a ellos, y no tengan, por tanto, otra utilidad que la de conducir al entendimiento en una dirección en la que el uso de él, ensanchado al extremo, se haga a la vez íntegramente concordante consigo mismo.

| Pero al hablar nosotros aquí de la totalidad de las condiciones y <A324>
de lo incondicionado, como título común de todos los conceptos de la razón, tropezamos otra vez con una expresión de la que no podemos prescindir, y que sin embargo no podemos usar de manera segura, por una ambigüedad que por un largo abuso se le ha adherido. La palabra *absoluto* es una de las pocas palabras que en su significado primitivo han sido adecuadas a un concepto al cual ninguna otra palabra disponible[750] de la misma lengua corresponde exactamente, y cuya pérdida, o lo que es lo mismo, cuyo uso vacilante debe acarrear consigo, por eso,
también la pérdida // del concepto mismo; de un concepto del que no se [B381]
puede prescindir sin gran perjuicio de todos los enjuiciamientos trascendentales, porque él trae muy atareada a la razón. Ahora se emplea frecuentemente la palabra *absoluto* meramente para indicar que algo es observado de una cosa *en sí misma*, y que por tanto, vale *internamente*. En este significado, *absolutamente posible* significaría lo que es posible en sí mismo (*interne*); lo cual, en verdad, es *lo menos* que se puede decir de un objeto. Por el contrario, también se la emplea a veces para indicar que algo es válido en todo respecto (de manera ilimitada); (p. ej. el poder absoluto); y en esta significación, *absolutamente posible* significaría aquello que es *posible* en toda intención, *en todo respecto*, lo cual, a su
vez, es *lo más* que puedo decir acerca de la posiblidad de una | cosa. <A325>
Ahora bien, a veces estas significaciones coinciden. Así, p. ej., lo que es

internamente imposible, es también imposible en todo respecto, y por tanto, absolutamente. Pero en la mayoría de los casos se apartan infinitamente unas de otras, y no puedo en manera alguna inferir que porque algo sea posible en sí mismo, sea por ello posible también en todo respecto, y por tanto, absolutamente. Aun más, de la necesidad absoluta mostraré, más adelante, que ella de ninguna manera depende de la interna en todos los casos, y que por consiguiente no puede considerarse que signifique lo mismo que ésta.
Aquello cuyo contrario // es internamente imposible, es algo cuyo contrario [B382]
es, por cierto, imposible también en todo sentido, y por tanto, [ese algo] es, él mismo, absolutamente necesario; pero no puedo inferir recíprocamente, que lo contrario de lo que es absolutamente necesario, es *internamente* imposible, es decir, que la necesidad *absoluta* de las cosas sea una necesidad *interna*; pues esta necesidad interna es, en ciertos casos, una expresión enteramente vacía con la cual no podemos enlazar ni el más mínimo concepto; por el contrario, la [expresión][751] de la necesidad de una cosa en todos los respectos ([con respecto] a todo lo posible) lleva consigo muy particulares determinaciones. Puesto que la pérdida de un concepto de gran aplicación en la filosofía especulativa no puede nunca ser indiferente al filósofo, espero que tampoco le será indiferente la determinación, y la preservación cuidadosa, de la expresión de la que depende el concepto.

| Me serviré de la palabra *absoluto* en esta significación ampliada, y <A326>
la opondré a lo que es válido de manera meramente comparativa, o en un respecto particular; pues esto último está restringido a condiciones, pero aquello vale sin restricción.

Ahora bien, el concepto racional trascendental se refiere siempre solamente a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones, y nunca acaba sino en lo que es incondicionado absolutamente, es decir, en todo
respecto. Pues la razón pura le deja todo al entendimiento, el // que en [B383]
primer término se refiere a los objetos de la intuición, o más bien, a la síntesis de ellos[752] en la imaginación. Ella[753] sólo se reserva la totalidad

absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento, y procura llevar hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética que es pensada en la categoría. Por eso, a ésta se la puede llamar la *unidad de razón* de los fenómenos, tal como a aquella que la categoría expresa se la puede llamar *unidad del entendimiento*. Así, según esto, la razón se refiere solamente al uso del entendimiento, y ello no en la medida en que éste contiene el fundamento de una experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto que se pueda emplear en una experiencia, ya que niguna experiencia es incondicionada), sino para prescribirle la dirección hacia una cierta unidad de la que el entendimiento no tiene concepto alguno,[754] y que se encamina a reunir todas las acciones del entendimiento con | respecto a cada objeto, en una *totalidad absoluta*. Por eso, <A327> el uso objetivo de los conceptos puros de la razón es siempre *trascendente*, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento, de acuerdo con la naturaleza de éste, debe ser siempre *inmanente*, ya que él se limita meramente a la experiencia posible.

Entiendo por idea un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos. Por consiguiente, nuestros conceptos puros de la razón, que ahora examinamos, son *ideas trascendentales*. // Son conceptos de la razón pura; pues consideran todo conocimiento de [B384] experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones. No son fingidos arbitrariamente, sino establecidos por la naturaleza de la razón misma, y se refieren necesariamente, por eso, a la totalidad del uso del entendimiento. Finalmente, son trascendentes, y sobrepasan los límites de toda experiencia, en la cual, por tanto, nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a la idea trascendental. Cuando se nombra una idea, se dice *mucho* según el objeto (como objeto del entendimiento puro); pero según el sujeto[755] (es decir, en atención a la efectiva realidad de él bajo una condición empírica) se dice *muy poco*, precisamente porque ella, como concepto de un *maximum*, nunca puede ser dada *in concreto* de manera congruente. Ahora

bien, como esto último, en el uso meramente especulativo de la | razón, es propiamente todo el propósito, y la aproximación a un concepto que en la ejecución, empero, nunca es alcanzado, viene a ser lo mismo que si se fallara el concepto enteramente, entonces se dice de un concepto tal: es *sólo* una idea. Así podría decirse: la totalidad absoluta de todos los fenómenos *es sólo una idea*, pues como no podemos nunca bosquejar algo semejante en una imagen, queda como *problema* sin solución. Por el contrario, puesto que en el uso práctico del entendimiento se trata sola y únicamente de la ejecución según reglas, // la idea de la razón práctica siempre puede ser efectivamente dada *in concreto*, aunque sólo en parte; y es la condición indispensable de todo uso práctico de la razón. Su ejecución es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables; y por tanto, siempre está bajo el influjo del concepto de una integridad absoluta. Según eso, la idea práctica es siempre sumamente fructífera y es inevitablemente necesaria en lo que respecta a las acciones efectivamente reales. Y hasta tiene la razón pura, en ella, causalidad para producir efectivamente lo que su concepto contiene; por eso no se puede decir de la sabiduría, de manera un poco desdeñosa: *es solamente una idea*; sino que precisamente porque es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, ella debe servir de condición originaria –al menos, restrictiva–,[756] de la regla, para todo lo práctico. <A328> [B385]

| Aunque debamos decir de los conceptos trascendentales de la razón: *son sólo ideas*, no por eso habremos de considerarlos superfluos ni nulos. Pues aunque ningún objeto pueda ser determinado por ellos, ellos pueden servirle al entendimiento, en el fundamento, y sin ser notados, como canon de su uso ensanchado y coherente; con lo cual él no conoce, ciertamente, ningún objeto más de los que conocería según sus [propios] conceptos, pero es mejor dirigido, y es llevado más lejos, en ese conocimiento. Por no // decir, además, que ellos quizá hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, y puedan darles de esa <A329> [B386]

manera, a las ideas morales mismas, apoyo y concatenación con los conocimientos especulativos de la razón. La explicación de todo esto debe esperarse en lo que sigue.

Pero de acuerdo con nuestro propósito, dejamos aquí de lado las ideas prácticas, y consideramos por eso a la razón sólo en el uso especulativo, y dentro de éste, todavía más estrictamente, a saber, sólo en el uso trascendental. Aquí debemos tomar el mismo camino que tomamos antes, en la deducción de las categorías; a saber, [debemos] examinar la forma lógica del conocimiento de razón, y ver si acaso la razón no llega a ser, por ella, también una fuente de conceptos [que sirvan] para considerar los objetos en sí mismos, como determinados sintéticamente *a priori* con respecto a una u otra función de la razón.

| La razón, considerada como facultad de una cierta forma lógica del <A330> conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar de manera mediata (mediante la subsunción de la condición de un juicio posible, bajo la condición de uno dado). El juicio dado es la regla universal (premisa mayor, *major*). La subsunción de la condición de otro juicio posible, bajo la condición de la regla, es la premisa menor (*minor*). El juicio efectivamente real, que enuncia la aserción de la regla *en el caso subsumido*, es la conclusión // (*conclusio*). [B387] La regla dice algo universalmente bajo una cierta condición. Ahora bien, en un caso que se presenta, tiene lugar la condición de la regla. Por consiguiente, aquello que era universalmente válido bajo aquella condición, será considerado como válido también en el caso presente (que lleva consigo esa condición). Se ve fácilmente que la razón, mediante acciones del entendimiento que constituyen una serie de condiciones, llega a un conocimiento. Si a la proposición: todos los cuerpos son alterables, sólo llego porque comienzo por el conocimiento más lejano (en el cual no está todavía el concepto de cuerpo, pero que contiene la condición de él): todo lo compuesto es *alterable*; de este paso a otro más próximo, que está bajo la condición del primero: los cuerpos

son compuestos; y sólo a partir de este paso a un tercero, que ahora conecta el conocimiento lejano (alterable) con el que está presente: por consiguiente, | los cuerpos son alterables; he llegado, a través de una <A331> serie de condiciones (premisas) a un conocimiento (conclusión). Ahora bien, toda serie cuyo exponente (del juicio categórico o hipotético) es dado, se puede continuar; por tanto, esta misma acción de la razón conduce a la *ratiocinatio polysyllogistica*, que es una serie de inferencias, que puede ser continuada hasta distancias indeterminadas, ya por el lado de las condiciones (*per prosyllogismos*), ya por el // de lo condicionado [B388] (*per episyllogismos*).

Pronto se advierte que la cadena o serie de los prosilogismos, es decir, de los conocimientos inferidos por el lado de los fundamentos o de las condiciones para un conocimiento dado, [o] con otras palabras: la *serie ascendente* de los silogismos, debe comportarse con respecto a la facultad de la razón de manera diferente que la *serie descendente*, es decir, que el progreso de la razón por el lado de lo condicionado, mediante episilogismos. Pues como en el primer caso el conocimiento (*conclusio*) sólo es dado como condicionado, entonces no se puede llegar a él por medio de la razón de otra manera que bajo la presuposición, al menos, de que todos los miembros de la serie, del lado de las condiciones, están dados (totalidad en la serie de las premisas); porque sólo con esta presuposición es posible *a priori* el juicio presente; por el contrario, del lado de lo condicionado, o de las consecuencias, se piensa sólo una serie | *que está llegando a ser* y no ya <A332> *enteramente* presupuesta o *dada*, y por tanto sólo un progreso potencial. Por eso, si un conocimiento es considerado como condicionado, la razón se ve obligada a considerar como completa la serie de las condiciones en la línea ascendente, y como dada en su totalidad. Pero si ese mismo conocimiento es considerado a la vez como condición de otros conocimientos // que [B389] constituyen, unos bajo los otros, una serie de consecuencias en línea descendente, entonces puede serle enteramente indiferente a la razón, hasta

dónde se extienda ese progreso *a parte posteriori*, y si, en general, es posible la totalidad de esta serie; porque ella no precisa una serie tal para la conclusión que tiene ante sí, ya que ésta está ya suficientemente determinada y asegurada gracias a sus fundamentos *a parte priori*. Ahora bien, pudiera ser que por el lado de las condiciones la serie de las premisas tenga un [elemento] *primero*, como condición suprema; o [que] no [lo tenga], y que por tanto *a parte priori* [sea][757] sin límites; pero aun así debe contener la totalidad de la condición, aunque nunca podamos llegar a abarcarla; y la serie completa debe necesariamente ser verdadera, si lo condicionado, que es considerado como una consecuencia que de allí surge, ha de valer por verdadero. Esto es una exigencia de la razón, que anuncia su conocimiento como determinado *a priori* y como necesario, ya sea en sí mismo y entonces no necesita fundamentos, ya, si es deducido, como miembro de una serie de fundamentos que es, ella misma, incondicionalmente verdadera.

| // Sección tercera del libro primero de la dialéctica trascendental <A333>[B390]
Sistema de las ideas trascendentales

No nos ocupamos aquí de una dialéctica lógica, la cual hace abstracción de todo contenido del conocimiento y solamente pone al descubierto la falsa apariencia ilusoria en la forma de los silogismos; sino de una trascendental, que debe contener, enteramente *a priori*, el origen de ciertos conocimientos por razón pura, y de ciertos conceptos inferidos, cuyo objeto no puede, en modo alguno, ser dado empíricamente; y que por tanto residen enteramente fuera de la facultad del entendimiento puro. De la relación natural que el uso trascendental de nuestro conocimiento, tanto en inferencias como en juicios, debe tener con el [uso] lógico, hemos aprendido: que habrá solamente tres especies de inferencias dialécticas, que se refieren a las tres clases de inferencias por las cuales la razón, a partir de principios, puede alcanzar conocimientos; y que en todo [esto] el

negocio de ella es ascender, desde la síntesis condicionada, a la que el entendimiento queda siempre ligado, hasta la incondicionada, que él nunca puede alcanzar.

Ahora bien, lo universal de toda referencia que nuestras representaciones pueden tener, es 1° la referencia al // sujeto; 2° la referencia a ob- [B391]
jetos, y eso, bien | como fenómenos, bien como objetos del pensamiento <A334>
en general. Si se enlaza esta subdivisión con la que está más arriba, toda relación de las representaciones de la que podamos hacernos, ya un concepto, ya una idea, es de tres clases: 1° la relación con el sujeto; 2° con lo múltiple del objeto en el fenómeno; 3° con todas las cosas en general.

Ahora bien, todos los conceptos puros en general se ocupan de la unidad sintética de las representaciones; pero los conceptos de la razón pura (ideas trascendentales) se ocupan de la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general. En consecuencia, todas las ideas trascendentales se podrán reducir a *tres clases*, de las cuales la **primera** contiene la *unidad* absoluta (incondicionada) *del sujeto pensante*; la **segunda**, la absoluta *unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*; la **tercera**, la absoluta *unidad de la condición de todos los objetos del pensar* en general.

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*; y la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, (el ser de todos los seres)[758] es el objeto de la *teología*. Por tanto, la razón pura suministra la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental // del mundo (*cosmologia* [B392]
rationalis), y finalmente, también para un conocimiento | trascendental de <A335>
Dios (*theologia transscendentalis*). Y ni aun el mero proyecto de una u otra de estas ciencias puede adscribirse al entendimiento, aunque él estuviera enlazado con el más elevado uso lógico de la razón, es decir, con todas las inferencias concebibles, para avanzar de un objeto de él (fenómeno),

a todos los otros, hasta alcanzar los más remotos miembros de la síntesis empírica; sino que [tal proyecto] es únicamente un puro y legítimo producto, o problema, de la razón pura.

Cuáles son los *modi* de los conceptos puros de la razón que están bajo estos tres títulos de todas las ideas trascendentales, se expondrá de manera completa en el próximo capítulo. Siguen el hilo de las categorías. Pues la razón pura no se refiere nunca directamente a objetos, sino a los conceptos del entendimiento de ellos. De la misma manera, sólo en la exposición completa se podrá explicar distintamente, cómo es que la razón, por el mero uso sintético de la misma función de la que se vale para el silogismo categórico, necesariamente debe ir a parar al concepto de la unidad absoluta del *sujeto pensante*; cómo el procedimiento lógico en el [silogismo] hipotético debe acarrear necesariamente tras sí la idea[759] de lo absolutamente incondicionado *en una serie* de condiciones dadas; y finalmente, [cómo] la mera forma del // silogismo disyuntivo debe acarrear [B393] tras sí necesariamente el supremo concepto de razón, de un *ser de todos los seres*; | un pensamiento que a primera vista parece ser extremadamente <A336> paradójico.

No es posible, en verdad, una *deducción objetiva* de estas ideas trascendentales, tal como la que pudimos ofrecer de las categorías. Pues en efecto ellas, precisamente porque son sólo ideas, no tienen referencia a ningún objeto que pudiera serles dado de manera congruente. Pero podíamos emprender una deducción subjetiva de ellas, a partir de la naturaleza de nuestra razón, y así la hemos efectuado en el presente capítulo.

Se ve fácilmente que la razón pura no tiene en su intención nada más que la totalidad absoluta de la síntesis *por el lado de las condiciones* (ya sea de la inherencia, o de la dependencia, o de la concurrencia), y que ella no tiene nada que ver con la integridad absoluta *por el lado de lo condicionado*. Pues la necesita sólo a aquélla para presuponer la serie completa de

las condiciones, y dársela así *a priori* al entendimiento. Pero una vez que existe una condición íntegramente (e incondicionadamente) dada, ya no se necesita un concepto de la razón para la prosecución de la serie; pues el entendimiento da por sí mismo todo paso descendente, // de la condi- [B394] ción a lo *condicionado*. De esa manera, las ideas trascendentales sirven sólo para *ascender* en la serie de las condiciones, hasta lo incondicionado, es decir, hasta los principios. Pero en lo que respecta al *descenso* hacia lo | condicionado, hay, por cierto, un uso lógico que se extiende hasta muy <A337> lejos, [el uso] que nuestra razón hace de las leyes del entendimiento; pero no hay [uso] trascendental alguno; y si nos hacemos una idea de la totalidad absoluta de una síntesis tal (del *progressus*), p. ej. de la serie completa de todas las alteraciones *futuras* del mundo, ésta es una criatura del pensamiento (*ens rationis*), que sólo es pensada caprichosamente, y que no es presupuesta necesariamente por la razón. Pues para la posibilidad de lo condicionado se presupone, por cierto, la totalidad de sus condiciones, pero no la de sus consecuencias. Por consiguiente, un concepto tal no es una idea trascendental, sólo de la cual nos ocupamos aquí.

Finalmente, se advertirá también que entre las ideas trascendentales mismas se trasluce una cierta interconexión y unidad, y que la razón pura, por medio de ellas, reduce todos sus conocimientos a un sistema. El avanzar, del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo, y por medio de éste, al Ente primordial, es un progreso tan natural, que parece semejante al progreso lógico de la razón, de las // pre- [B395] misas a la conclusión.* Ahora bien, si acaso aquí, en efecto, sirve secre-

* La metafísica tiene por objeto propio de su investigación sólo tres ideas: *Dios, libertad* e *inmortalidad*, de manera que el segundo concepto, enlazado con el primero, ha de conducir al tercero como conclusión necesaria. Todo aquello de lo que esta ciencia además se ocupa, le sirve sólo de medio para llegar a estas ideas y a la realidad de ellas. No las necesita para la ciencia de la naturaleza, sino para llegar más allá de la naturaleza. La inteligencia de ellas haría que la *teología*, la *moral*, y por el enlace de ambas, la *religión*, y por tanto, los fines supremos de nuestra existencia, dependiesen únicamente de la facultad especulativa de la razón, y de nada más. En una representación sistemática de aquellas ideas, el orden mencionado, *sintético*, sería el más apropiado; pero en la elaboración que necesariamente debe

tamente de fundamento un parentesco de la especie del que hay entre el procedimiento lógico y el trascendental, es también una de las cuestiones cuya respuesta sólo debe esperarse en la continuación de estas investigaciones. | Por el momento, hemos alcanzado ya nuestro fin, pues <A338>
a los // conceptos trascendentales de la razón, que habitualmente, en la [B396]
teoría de los filósofos, se confunden con otros, sin que ellos los distingan siquiera, como es debido, de los conceptos del entendimiento, nosotros hemos podido sacarlos de esa situación ambigua; hemos podido indicar el origen de ellos, y con ello, a la vez, su número determinado –no pudiendo haber de ellos un número mayor–[761] y hemos podido representarlos en una interconexión sistemática, merced a lo cual queda limitado y demarcado un campo particular para la razón pura.

---

precederle, será más adecuado el *analítico*, que invierte ese orden, para el fin de cumplir nuestro gran proyecto, avanzando nosotros de aquello que la experiencia nos suministra inmediatamente, la *doctrina del alma*, a la *doctrina del mundo*, y de allí al conocimiento de *Dios*.[760]

Libro segundo de la dialéctica trascendental
De los raciocinios dialécticos[762] *de la razón pura*

Se puede decir que el objeto de una mera idea trascendental es algo de lo cual no se tiene concepto alguno,[763] aunque esa idea necesariamente haya sido generada en la razón según las leyes originarias de ella. Pues, en efecto, de un objeto que haya de ser adecuado a la exigencia de la razón, no es posible concepto alguno del entendimiento, es decir, [no es posible un concepto] tal, que pueda ser exhibido en una experiencia posible y que pueda hacerse intuible | en ella. Uno se expresaría mejor, y con menos <A339>
riesgo de mala inteligencia, si // dijese: que nosotros, de un objeto que [B397]
corresponde a una idea, no podemos tener conocimiento, aunque sí [podemos tener] un concepto problemático.

Ahora bien, al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se basa en que nosotros somos llevados a tales ideas por un silogismo necesario. Por tanto, habrá silogismos que no contienen premisas empíricas, y por medio de los cuales nosotros, de algo que conocemos, inferimos algo diferente, de lo cual no tenemos concepto[764] alguno, y a lo cual, empero, por una apariencia ilusoria inevitable, otorgamos realidad objetiva. Tales inferencias, por tanto, en atención al resultado de ellas, han de llamarse más bien inferencias *sofísticas*, que inferencias de la razón; aunque en virtud de lo que las ocasiona, pueden llevar este último nombre, porque no son inventadas, ni se han originado por casualidad, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas, no de los hombres, sino de la razón pura misma; ni siquiera el más sabio de los hombres puede librarse de ellos, y quizá pueda, con mucho esfuerzo, evitar el error, pero no puede librarse enteramente de la apariencia ilusoria que incesantemente lo veja y se burla de él.

Hay, pues, sólo tres especies de estos silogismos dialécticos, tantas como son las ideas, | a las cuales se dirigen las conclusiones <A340>

de ellos. En el silogismo de la **primera clase** infiero, del concepto trascendental // del sujeto que no contiene nada múltiple, la unidad [B398]
absoluta de ese sujeto mismo, del cual, de esta manera, no tengo concepto alguno. A esta inferencia dialéctica la llamaré el *paralogismo* trascendental. La **segunda** clase de inferencias sofísticas apunta al concepto trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un fenómeno dado en general; y, de [el hecho de] que tengo siempre un concepto contradictorio de la unidad sintética incondicionada de la serie por un lado, infiero que es acertada la unidad opuesta, de la que, sin embargo, tampoco tengo concepto alguno. Al estado de la razón en estas inferencias dialécticas lo llamaré la *antinomia* de la razón pura. Finalmente, según la **tercera** especie de inferencias sofísticas, a partir de la totalidad de las condiciones para pensar objetos en general, en la medida en que ellos pueden serme dados, infiero la unidad sintética absoluta de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general; es decir, a partir de cosas que, según su mero concepto trascendental, no conozco, infiero un ser de todos los seres,[765] al que conozco aun menos por un concepto trascendente, y de cuya necesidad incondicionada no puedo hacerme concepto alguno. Este silogismo dialéctico lo llamaré el *ideal* de la razón pura.

| // Capítulo primero del libro segundo <A341>[B399]
de la dialéctica trascendental
De los paralogismos de la razón pura

El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un silogismo por lo que respecta a la forma, cualquiera sea, por lo demás, su contenido. Pero un paralogismo trascendental tiene un fundamento trascendental para inferir falsamente según la forma. De esa manera, una inferencia errónea tal ten-

drá su fundamento en la naturaleza de la razón humana, y acarreará una ilusión inevitable, aunque no insoluble.

Ahora llegamos a un concepto que antes, en la lista general de los conceptos trascendentales, no ha sido registrado, y que sin embargo debe contarse entre ellos, sin que por ello se altere, empero, aquella tabla en lo más mínimo, y sin declararla defectuosa. Es el concepto, o, si se prefiere, el juicio: *Yo pienso*. Fácilmente se ve que él es el vehículo de todos los conceptos en general, y por tanto, también de los trascendentales, y que por consiguiente está siempre comprendido entre éstos, y que por eso es igualmente trascendental, pero no puede tener ningún título especial, porque él sólo // sirve para presentar todo pensar como perteneciente a la [B400]
conciencia. Sin embargo, por muy | puro que sea de todo lo empírico (de <A342>
las impresiones de los sentidos), sirve empero para distinguir dos clases de objetos a partir de la naturaleza de nuestra potencia representativa. *Yo*, como pensante, soy un objeto del sentido interno, y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, se llama cuerpo. Según esto, la expresión: Yo, como ente pensante, significa ya el objeto de la psicología, la que se puede llamar doctrina racional del alma, si no pretendo saber del alma nada más que lo que, independientemente de toda experiencia (que me determina más precisamente e *in concreto*), puede ser inferido de este concepto *Yo*, en la medida en que él se presenta en todo pensar.

Ahora bien, la doctrina *racional* del alma es efectivamente una empresa de esta especie; pues si el más mínimo [elemento] empírico de mi pensar, si cualquier percepción particular de mi estado interno, se mezclara entre los fundamentos de conocimiento propios de esta ciencia, ella ya no sería más [doctrina] racional, sino doctrina *empírica* del alma. Por consiguiente, tenemos ya ante nosotros una presunta ciencia, construida sobre la única proposición: *Yo pienso*, y cuyo fundamento, o falta de fundamento, podemos investigar aquí muy adecuadamente y según la naturaleza de una filosofía trascendental. No hay que dejarse detener por [el hecho de]

que yo, en esta proposición que expresa la percepción de sí mismo, tenga una experiencia interna,// y que por tanto la doctrina racional del alma, [B401] edificada sobre ella, | no sea nunca pura, sino que esté, en parte, fundada <A343> en un principio empírico. Pues esa percepción interna no es nada más que la mera apercepción: *Yo pienso*; la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales, en los cuales se dice: Yo pienso la substancia, la causa, etc. Pues la experiencia interna en general, y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna determinación ni diferencia particular de ellas, no puede ser considerada como conocimiento empírico, sino que debe ser considerada como conocimiento de lo empírico en general, y forma parte de la investigación de la posibilidad de toda experiencia, [investigación] que es ciertamente trascendental. El más mínimo objeto de la percepción (p. ej. ya solamente placer o displacer) que se agregase a la representación general de la conciencia de sí mismo, convertiría la psicología racional inmediatamente en una [psicología] empírica.

Yo pienso es, por tanto, el único texto de la psicología racional, a partir del cual ella ha de desarrollar toda su sabiduría. Fácilmente se ve que este pensamiento, si ha de estar referido a un objeto (a mí mismo), no puede contener nada más que predicados trascendentales de él; pues el más mínimo predicado empírico arruinaría la pureza racional de la ciencia y su independencia de toda experiencia.

|// Pero aquí sólo tendremos que seguir el hilo conductor de las cate- <A344>[B402] gorías; sólo que, puesto que aquí ha sido dada primeramente una cosa, Yo, como ente pensante, por tanto, no alteraremos ciertamente el orden que las categorías guardan entre sí, tal como ha sido representado antes, en la tabla de ellas; pero comenzaremos aquí por la categoría de substancia, por la cual se representa una cosa en sí misma, y así recorreremos la serie de ellas hacia atrás. La tópica de la doctrina racional del alma, de la cual debe ser deducido todo lo demás que ella pueda contener, es, según esto, la siguiente:

1
El alma es
substancia.[766]

2
Según su cualidad, *simple*.

3
Según los diferentes tiempos en que existe,
numéricamente idéntica,
es decir, *unidad*
(no pluralidad).

4
[Está] en relación
con *posibles* objetos en el espacio.*

|// De estos elementos surgen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, únicamente por composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta substancia, meramente como objeto del sentido interno, da el concepto de *inmaterialidad*; como substancia simple, [el] de *incorruptibilidad*; la identidad de ella, como substancia intelectual, da la *personalidad*; y estos tres elementos juntos, la *espiritualidad*; la relación con los objetos en el espacio da el *comercio* con los cuerpos; y por tanto representa la substancia pensante como el principio de vida en la materia, es decir, como alma (*anima*) y como el fundamento de la *animalidad*; ésta, limitada por la espiritualidad, [da la] *inmortalidad*. <A345>[B403]

Ahora bien, a esto se refieren cuatro paralogismos de una doctrina trascendental del alma, que es tenida erróneamente por una ciencia de la razón pura, acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante. Por fundamento// de ella no podemos poner nada más que la representación [B404]

* El lector que no acierte a comprender fácilmente, a partir de esas expresiones en su abstracción trascendental, el sentido psicológico de ellas, y por qué el último atributo del alma pertenece a la categoría de *existencia*,// las encontrará suficientemente explicadas y justificadas en lo que sigue. Por lo demás, como disculpa por las expresiones latinas que, contra el buen gusto en materia de redacción, se han infiltrado en lugar de las alemanas de igual significado, tanto en esta sección como en toda la obra, he de aducir que he preferido menoscabar en algo la gracia de la lengua, antes que hacer más difícil el uso académico por la más mínima ininteligibilidad. [B403]

simple, y en sí misma enteramente vacía de contenido: | **Yo**; de la que <A346> no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos $=X$, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él; una incomodidad que es inseparable de él, porque la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto particular, sino una forma de ella[767] en general, en la medida en que ella[768] ha de ser llamada conocimiento; pues sólo de ella[769] puedo decir que mediante ella pienso algo.

Pero ya desde el comienzo debe de resultar sorprendente que la condición bajo la cual, en general, yo pienso, y que por tanto es una mera constitución de mi sujeto, haya de ser válida a la vez para todo lo que piensa, y que sobre una proposición que aparenta ser empírica podamos atrevernos a fundar un juicio apodíctico y universal, a saber: que todo lo que piensa está constituido de la manera como la sentencia de la conciencia de mí mismo lo declara con respecto a mí.[770] // La causa de ello reside en que debemos [B405] atribuirles necesariamente, *a priori*, a las cosas, todas las propiedades | que <A347> constituyen las condiciones sólo bajo las cuales nosotros las pensamos. Ahora bien, de un ente pensante no puedo tener la más mínima representación por una experiencia externa, sino solamente por la conciencia de mí mismo. Por consiguiente, tales objetos no son nada más que la transferencia de esta conciencia mía a otras cosas, que sólo por ello son representadas como entes pensantes. Pero la proposición: Yo pienso, es tomada, en ese caso, de manera solamente problemática; no en la medida en que pudiera contener una percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum* cartesiano), sino sólo según su

posibilidad, para ver cuáles propiedades originadas en esta proposición tan simple pudieran ir a parar al sujeto de ella (ya sea que éste exista, o no).

Si como fundamento de nuestro conocimiento racional puro de entes pensantes en general hubiera algo más que el *cogito*; si nos auxiliáramos con las observaciones acerca del juego de nuestros pensamientos, y con las leyes naturales del yo pensante, que de allí se pueden obtener, entonces se originaría una psicología empírica, que sería una especie de *fisiología* del sentido interno, y que quizá podría servir para explicar los fenómenos de éste, pero nunca para revelar aquellas propiedades que no pertenecen, en manera alguna, a la experiencia posible (como las de lo // simple), ni para profesar *apo-* [B406] *dícticamente* algo acerca de los entes pensantes en general, que concierna a la naturaleza de ellos; no sería, por tanto, una psicología *racional*.

| Ahora bien, puesto que la proposición: *Yo pienso* (tomada problemá- <A348> ticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas; por tanto, es claro: que las inferencias a partir de ella pueden contener un uso meramente trascendental del entendimiento, que excluye toda intromisión de la experiencia, y de cuya marcha nosotros, después de lo que más arriba hemos mostrado, ya de antemano no podemos hacernos ningún concepto ventajoso. Por tanto, la seguiremos con ojo crítico a través de todos los predicamentos de la doctrina pura del alma.

Primer paralogismo de la substancialidad[771]

Aquello cuya representación es el *sujeto absoluto* de nuestros juicios y por eso no puede ser usado como determinación de otra cosa, es **substancia.**

Yo, como ente pensante, soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de ninguna otra cosa.

Por consiguiente, yo, como ente pensante (alma) soy **substancia.**

Crítica del primer paralogismo de la psicología pura

Hemos mostrado, en la parte analítica de la "Lógica trascendental", que las categorías puras (y entre ellas, también la de substancia) en si mismas no tienen ninguna significación objetiva, si no se les somete una intuición | a cuya multiplicidad puedan ser aplicadas, como funciones de la <A349> unidad sintética. Sin eso, ellas son solamente funciones de un juicio sin contenido. De toda cosa en general puedo decir que es substancia, en la medida en que la distingo de los meros predicados y determinaciones de las cosas. Ahora bien, en todo nuestro pensar, el *Yo* es el sujeto, en el cual los pensamientos son inherentes sólo como determinaciones; y este Yo no puede ser usado como la determinación de otra cosa. Por tanto, cada cual necesariamente debe considerarse a sí mismo como la substancia, [y debe considerar] al pensar,[772] empero, sólo como accidentes de su existencia y determinaciones de su estado.

Pero ¿qué uso he de hacer de este concepto de substancia? Que yo, como ente pensante, *perduro* para mí mismo, y *ni nazco ni perezco* de manera natural, esto no puedo concluirlo de él en modo alguno; y sin embargo, sólo para ello puede servirme el concepto de la substancialidad de mi sujeto pensante, sin lo cual bien podría prescindir de él.[773]

Tanto es lo que falta para que se puedan inferir estas propiedades a partir de la mera categoría pura de una substancia, que más bien debemos poner por fundamento la permanencia de un objeto dado tomado de la experiencia, si queremos aplicarle a él el concepto, empíricamente utilizable, de una *substancia*. Pero en nuestra proposición no hemos puesto por fundamento experiencia alguna, sino que simplemente hemos inferido, a partir del concepto de la relación que | todo pensar tiene con <A350> el Yo, [entendido] como el sujeto común en el cual [el pensamiento] es inherente.[774] Tampoco podríamos, aunque nos lo propusiéramos, exponer tal permanencia mediante ninguna observación segura. Pues el Yo está, ciertamente, en todos los pensamientos; pero con esta representación no

está enlazada ni la más mínima intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. Por consiguiente, se puede ciertamente percibir que esta representación siempre vuelve a presentarse en todo pensar, pero no, que sea una intuición estable y permanente, dentro de la cual cambien los pensamientos (como mudables).

De aquí se sigue: que el primer silogismo de la psicología trascendental nos aportó solamente una presunta cognición nueva, al hacer pasar al sujeto lógico constante del pensar, como si fuera el conocimiento del sujeto real de la inherencia,[775] [sujeto] del cual no tenemos ni el más mínimo conocimiento, ni podemos tenerlo, porque la conciencia es lo único que hace de todas las representaciones, pensamientos, y [lo único] en lo cual, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones, como en un sujeto trascendental; y nosotros, fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como substrato, le sirve de fundamento a éste[776] y a todos los pensamientos. No obstante, se puede muy bien seguir otorgando validez a la proposición *el alma es substancia*, con tal que uno se resigne a que este concepto nuestro no conduzca en lo más mínimo más adelante, ni pueda enseñar ninguna de las consecuencias | habituales de la doctrina sofística del alma, como <A351>
p. ej. la perpetua duración de ella a través de todas las alteraciones, y aun de la muerte del hombre; y por tanto, a que él designe solamente una substancia en la idea, pero no en la realidad.

Segundo paralogismo de la simplicidad

Aquella cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de muchas cosas actuantes, es **simple**.

Ahora bien, el alma, o el Yo pensante, es una [cosa] tal.

Por consiguiente, etc.

Crítica del segundo paralogismo de la psicología trascendental

Éste es el Aquiles de las inferencias dialécticas de la doctrina pura del alma; no un mero juego sofístico que un dogmático fabrica para darles a sus afirmaciones una pasajera apariencia ilusoria, sino una inferencia que parece resistir aun el más penetrante examen y la investigación más escrupulosa. Helo aquí.

Toda substancia *compuesta* es un agregado de muchas, y la acción de algo compuesto, o aquello que es inherente en éste como un tal [compuesto], es un agregado de muchas acciones o accidentes, que están distribuidos entre la multitud de las substancias. Ahora bien, un efecto que surge de la concurrencia de muchas | substancias actuantes <A352>
es ciertamente posible, si ese efecto es meramente externo (como p. ej. el movimiento de un cuerpo es el movimiento unificado de todas sus partes). Pero otro es el caso de los pensamientos, como accidentes que pertenecen internamente a un ente pensante. Pues suponed que lo compuesto pensara; en tal caso, cada parte de ello contendría una parte del pensamiento, pero sólo todas las partes juntas contendrían el pensamiento entero. Ahora bien, esto es contradictorio. Pues, porque las representaciones que están repartidas entre diversos entes (p. ej. las palabras singulares de un verso) nunca constituyen un pensamiento completo (un verso), por eso, el pensamiento no puede ser inherente a un compuesto como tal. Por tanto, él es posible solamente en *una* substancia que no sea un agregado de muchas, y que por tanto sea absolutamente simple.*

Lo que se suele llamar el *nervus probandi* de este argumento reside en la proposición: que muchas representaciones deben estar contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante, para constituir un pensamiento. Pero esta proposición nadie puede demostrarla *por con-*

* Es muy fácil darle a esta prueba el habitual ropaje de la precisión escolástica. Pero para mi propósito es ya suficiente poner a la vista el mero argumento, aunque sea de manera popular.

ceptos. Pues ¿por dónde comenzaría, para hacerlo? La | proposición: Un pensamiento sólo puede ser el efecto de la unidad absoluta del ente pensante, no puede ser tratada como analítica. Pues la unidad de un pensamiento que consiste en muchas representaciones es colectiva y puede referirse, según los meros conceptos, tanto a la unidad colectiva de las substancias que en ella conjuntamente actúan (como el movimiento de un cuerpo es el movimiento compuesto de todas las partes de él) como a la unidad absoluta del sujeto. Por consiguiente, la necesidad de la presuposición de una substancia simple, en un pensamiento compuesto, no puede ser comprendida según la regla de la identidad. Pero que esa misma proposición haya de ser conocida sintéticamente y enteramente *a priori*, por puros conceptos, eso no se atreverá a sostenerlo responsablemente, nadie que comprenda el fundamento de la posibilidad de proposiciones sintéticas *a priori*, tal como lo hemos expuesto más arriba. <A353>

Ahora bien, también es imposible deducir de la experiencia esta unidad necesaria del sujeto, como condición de la posibilidad de todo pensamiento. Pues la experiencia no da a conocer necesidad alguna; para no hablar de que el concepto de la unidad absoluta está muy por encima de la esfera de ella. ¿De dónde tomamos, entonces, esta proposición, sobre la que se apoya todo el silogismo psicológico?

Es manifiesto que, si uno quiere representarse un ente pensante, debe ponerse uno mismo en el lugar de él, y debe, por tanto, poner su propio sujeto en sustitución del objeto que quería considerar (lo que no es el caso en ninguna | otra especie de investigación); y que nosotros exigimos <A354> absoluta unidad del sujeto para un pensamiento, solamente porque de otra manera no podría decirse: Yo pienso (lo múltiple en una representación). Pues aunque la totalidad del pensamiento pudiera ser dividida y repartida entre muchos sujetos, el *Yo* subjetivo no puede ser dividido ni repartido, y a éste lo presuponemos en todo pensar.

Por consiguiente, tanto aquí, como en el paralogismo anterior, la proposición formal de la apercepción: *Yo pienso*, sigue siendo todo el fundamento sobre el cual la psicología racional osa el ensanchamiento de sus conocimientos; proposición que, ciertamente, no es una experiencia, sino la forma de la apercepción, que se adosa a toda experiencia y la precede, pero que sin embargo debe ser considerada siempre solamente con referencia a un conocimiento posible en general, como una *condición meramente subjetiva* de éste, a la que nosotros, ilegítimamente, convertimos en condición de la posibilidad de un conocimiento de los objetos, a saber, en un *concepto* de un ente pensante en general, porque no podemos representárnoslo a éste sin ponernos nosotros mismos, junto con la fórmula de nuestra conciencia, en el lugar de todo otro ente inteligente.

Pero la simplicidad de mí mismo (como alma) tampoco se *deduce* efectivamente de la proposición: Yo pienso; sino que la primera[777] reside ya en todo pensamiento. La proposición: *Yo soy simple* debe ser considerada como una | expresión inmediata de la apercepción, así como la presunta <A355>
inferencia cartesiana *cogito, ergo sum* en verdad es tautológica, puesto que el *cogito* (*sum cogitans*) enuncia inmediatamente la realidad efectiva. Pero *Yo soy simple* no significa nada más, sino que esta representación: *Yo*, no abarca en sí ni la más mínima multiplicidad, y que ella es unidad absoluta (aunque sólo lógica).

Por consiguiente, la tan famosa prueba psicológica está fundada únicamente en la unidad indivisible de una representación que sólo dirige al *verbum* con respecto a una persona.[778] Pero es manifiesto: que el sujeto de la inherencia sólo trascendentalmente es designado mediante el Yo adosado al pensamiento, sin que se descubra [con ello] la más mínima propiedad de él, ni se sepa, ni se conozca, en general, nada de él. Significa algo en general (sujeto trascendental), cuya representación ciertamente debe ser simple, precisamente porque no se determina nada en él; pues ciertamente nada puede ser representado de manera más simple que mediante

el concepto de un mero algo. Pero la simplicidad de la representación de un sujeto no es por ello un conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo; pues de las propiedades de él se hace completa abstracción, si se lo designa solamente por la expresión Yo, enteramente vacía de contenido (expresión que puedo aplicar a todo sujeto pensante).

| Lo cierto es que, con el Yo, pienso siempre una unidad absoluta, <A356>
pero lógica, del sujeto (simplicidad); pero no que yo conozca por ello la efectiva simplicidad de mi sujeto. Tal como la proposición: yo soy substancia, no significa nada más que la categoría pura, de la cual no puedo hacer, *in concreto*, uso alguno (empírico); así también me es permitido decir: yo soy una substancia simple, es decir, [una substancia] cuya representación nunca contiene una síntesis de lo múltiple; pero este concepto, o también esta proposición, no nos enseña ni lo más mínimo con respecto a mí mismo como objeto de la experiencia, porque el concepto mismo de substancia es usado sólo como función de síntesis, sin intuición que esté sometida a él, y por tanto, sin objeto, y vale solamente para la condición de nuestro conocimiento, pero no para objeto alguno que se pueda indicar. Vamos a hacer un ensayo acerca de la presunta utilidad de esta proposición.

Todos deben admitir: que la afirmación de la naturaleza simple del alma sólo tiene algún valor en la medida en que yo por ella puedo distinguir de toda materia a este sujeto, y puedo, en consecuencia, exceptuarla[779] de la caducidad a la que ésta[780] está siempre sometida. Y a este uso apunta, con toda propiedad, la proposición citada más arriba, y por eso muchas veces se la expresa así: el alma no es corpórea. Ahora bien, si yo puedo mostrar:
que, | aunque a esta proposición cardinal de la doctrina racional del alma, <A357>
en la significación pura de un mero juicio de la razón (a partir de categorías puras), se le otorgara toda la validez objetiva (todo lo que piensa es substancia simple), no se podría hacer, sin embargo, el más mínimo uso de esta proposición, con respecto a la heterogeneidad o al parentesco de ella[781] con

la materia; entonces esto será lo mismo que si yo hubiese relegado esta presunta cognición psicológica al campo de las meras ideas, a las que falta la realidad del uso objetivo.

En la "Estética trascendental" hemos demostrado de manera innegable que los cuerpos son meros fenómenos de nuestro sentido externo, y no cosas en sí mismas. De acuerdo con esto, tenemos derecho a decir que nuestro sujeto pensante no es corpóreo, es decir: que, puesto que es representado por nosotros como objeto del sentido interno, [ese sujeto] en la medida en que piensa, no puede ser objeto de los sentidos externos, es decir, no puede ser un fenómeno en el espacio. Esto quiere decir que nunca pueden presentársenos entes pensantes, *como tales*, entre los fenómenos externos; o bien, que no podemos intuir exteriormente los pensamientos de ellos, su conciencia, sus deseos, etc.; pues todo esto pertenece al sentido interno. En efecto, este argumento parece ser aquel natural y popular que aun el entendimiento más común[782] | parece haber encontrado desde tiempo in- <A358>
memorial, y en virtud del cual él ha comenzado a considerar, ya desde muy temprano, a las almas como entes enteramente diferentes de los cuerpos.

Ahora bien, aunque la extensión, la impenetrabilidad, la interconexión y el movimiento, en resumen, todo lo que los sentidos externos puedan suministrarnos, no sean pensamientos, sentimiento, inclinación ni decisión, ni contengan nada semejante a éstos, que no son, en general, objetos de la intuición externa;[783] sin embargo, aquel *algo* que sirve de fundamento de los fenómenos externos, y que afecta a nuestro sentido de tal manera que éste recibe las representaciones de espacio, de materia, de figura, etc., este *algo*, considerado como *noumenon* (o mejor, como objeto trascendental), podría ser también a la vez el sujeto de los pensamientos, aunque nosotros, merced a la manera como nuestro sentido externo es afectado por ello, no recibamos ninguna intución de representaciones, de voluntad, etc., sino meramente de espacio y de las determinaciones de éste. Pero este *algo* no es extenso, ni impenetrable, ni compuesto, porque todos esos predica-

dos conciernen solamente a la sensibilidad y a la intuición de ella, en la medida en que nosotros somos afectados por tales objetos (por lo demás, desconocidos para nosotros). Pero esas expresiones no dan a conocer qué clase de objeto sea, sino solamente que a él, como [objeto] que es considerado en sí mismo, sin referencia a sentidos externos, estos predicados | de <A359>
los fenómenos externos no pueden serle atribuidos. Pero los predicados del sentido interno, representaciones y pensar, no lo contradicen. Por tanto, aun si se admite la simplicidad de la naturaleza, el alma humana no se diferencia suficientemente de la materia, en lo que concierne al *substratum* de ella, si se la considera (como es debido) meramente como fenómeno.[784]

Si la materia fuera una cosa en sí misma, entonces ella, como ente compuesto, se distinguiría enteramente del alma, como ente simple. Pero ella es solamente un fenómeno externo, cuyo *substratum* no se conoce por ningún predicado que se pueda aducir; por consiguiente, bien puedo suponer que él[785] es, en sí, simple, aunque por la manera como afecta a nuestros sentidos, produzca en nosotros la intuición de lo extenso, y por tanto, de lo compuesto; y que por consiguiente en la substancia en sí misma, a la que con respecto a nuestro sentido externo le corresponde la extensión, residan pensamientos que puedan ser representados con conciencia por el sentido interno propio de ella. De tal manera, aquello mismo que en un respecto se llama corpóreo, en otro respecto, a la vez, sería un ente pensante, cuyos pensamientos nosotros, por cierto, no podemos intuir, aunque podemos, sin embargo, intuir las señales de ellos en el fenómeno. Con ello, quedaría anulada la expresión de que sólo las almas (como particulares especies de substancias) piensan; más bien habría que decir, como es habitual, que los hombres | piensan; es decir, aquello mismo que <A360>
como fenómeno externo es extenso, internamente (en sí mismo) sería un sujeto que no es compuesto, sino simple, y que piensa.

Pero sin admitir tales hipótesis, se puede observar en general: que si entiendo por alma un ente pensante en sí, ya en sí misma es inadecuada

la pregunta de si ella es de la misma especie que la materia (que no es ninguna cosa en sí misma, sino sólo una especie de representaciones en nosotros) o no lo es; pues se entiende de suyo que una cosa en sí misma es de otra naturaleza que las determinaciones que constituyen sólo su estado.

Pero si al yo pensante lo comparamos, no con la materia, sino con lo inteligible que sirve de fundamento del fenómeno externo que llamamos materia, entonces, puesto que no sabemos nada de eso inteligible,[786] tampoco podemos decir que el alma se distinga de ello interiormente de algún modo.

Así, por tanto, la conciencia simple no es un conocimiento de la naturaleza simple de nuestro sujeto, en la medida en que éste haya de ser distinguido por ella de la materia, como ente compuesto.

Pero si este concepto no es apto para determinarle lo peculiar y distintivo de su naturaleza en el único caso en que él puede ser empleado, a saber, en la comparación de mí mismo con objetos de la experiencia externa,[787] entonces, aunque siempre se pretenda | saber que el *Yo* pensante, el alma (un nombre para el objeto trascendental del sentido interno) es simple, esta expresión no tiene ningún uso que se extienda a objetos efectivamente reales, y por eso no puede ensanchar nuestro conocimiento en lo más mínimo. <A361>

Así se derrumba toda la psicología racional con su principal soporte, y ni aquí, como tampoco en ningún otro lado, podemos esperar ensanchar las cogniciones mediante meros conceptos (y aun menos mediante la mera forma subjetiva de todos nuestros conceptos, la conciencia), sin referencia a una experiencia posible; y ello porque el mismo concepto fundamental *de una naturaleza simple* es de tal especie, que no se lo puede encontrar en ninguna experiencia en parte alguna, y no hay, por tanto, ningún camino para llegar a él como concepto objetivamente válido.

Tercer paralogismo de la personalidad

Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, en esa medida, una *persona*.

Ahora bien, el alma es etc.

Por tanto, ella es una persona.

Crítica del tercer paralogismo de la psicología trascendental
Si quiero conocer por experiencia la identidad numérica de un objeto externo, | prestaré atención a lo permanente de aquel fenómeno, a lo cual, <A362> como sujeto, se refiere todo lo restante, como determinación; y notaré la identidad de aquello en el tiempo en el que esto cambia. Ahora bien, yo soy, empero, un objeto del sentido interno, y todo tiempo es meramente la forma del sentido interno. En consecuencia, yo refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas, a mí mismo como numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo.[788] Vista así, la personalidad del alma no debería ser considerada ni siquiera como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica, [que enuncia] la conciencia de sí mismo en el tiempo; y ésta es la causa por la cual esa proposición es válida *a priori*.[789] Pues no dice, en efecto, nada más, sino que en todo el tiempo en el que soy consciente de mí mismo, soy consciente de ese tiempo, como perteneciente a la unidad de mi yo mismo;[790] y es lo mismo si digo: todo ese tiempo está en *mí*, como unidad individual, que [si digo:] yo, con identidad numérica, me encuentro en todo ese tiempo.

Por consiguiente, la identidad de la persona se encuentra indefectiblemente en mi propia conciencia. Pero si me considero desde el punto de vista de otro (como objeto de la intuición externa de él), entonces este observador externo me considera a *mí*, ante todo, *en el tiempo*; pues en la apercepción, el *tiempo*, propiamente, sólo *en mí* es representado. Por consiguiente, [ese observador] no llegará a inferir la permanencia objetiva

de mi yo mismo,[791] a partir del yo que acompaña, | con completa identi- <A363>
dad, todas las representaciones en todo tiempo en *mi* conciencia, por más que lo admita a éste.[792] Pues no siendo el tiempo en el que el observador me pone, el [tiempo] que se encuentra en mi propia sensibilidad, sino el que se encuentra en la sensibilidad de él, la identidad que está enlazada necesariamente con mi conciencia no está por ello enlazada con la [conciencia] de él, es decir, con la intuición externa de mi sujeto.

Por consiguiente, la identidad de la conciencia de *mí* mismo en diferentes tiempos, es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto, en el cual, sin tener en cuenta la identidad lógica del yo, puede haberse producido, sin embargo, un cambio tal, que no permita mantener la identidad de él; aunque [permita] todavía atribuirle el homófono yo, el cual, en todo otro estado, incluso el de la transformación del sujeto, podría conservar el pensamiento del sujeto anterior, y así pues transmitirlo[793] también al siguiente.*

| Si bien la proposición de algunas escuelas antiguas, que todo *fluye* y <A364>
que nada en el mundo puede ser *permanente* ni estable, [es una proposición que] no puede sostenerse, tan pronto como se admiten las substancias, [esa proposición], sin embargo, no es refutada por la unidad de la conciencia de sí mismo. Pues nosotros mismos no podemos juzgar, a partir de nuestra conciencia, si acaso, como almas, somos permanentes, o no lo somos; porque lo único que contamos como nuestro yo mismo[794] idéntico

*Una bola elástica que choca con otra en dirección rectilínea, le comunica a ésta todo su movimiento, y por tanto, todo su estado (si sólo se atiende a los lugares en el espacio). Ahora bien, según la analogía con cuerpos tales, suponed substancias, una de las cuales le infundiese a la otra representaciones juntamente con la conciencia de éstas; | entonces se podría pensar toda una serie de ellas, la primera <A364>
de las cuales comunicase su estado, junto con la conciencia de él, a la segunda; ésta comunicase su propio estado, juntamente con el de la substancia anterior, a la tercera; y ésta, igualmente, comunicase los estados de todas las precedentes, junto con el suyo propio y la conciencia de [todos] ellos. Así, la última substancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ella fueron alteradas, como si fueran los de ella misma; porque ellos habrían sido transpuestos en ella, junto con la conciencia; y a pesar de ello, no habría sido ella la misma persona en todos estos estados.

es aquello de lo cual somos conscientes, y así, por cierto, debemos juzgar necesariamente que nosotros, en todo el tiempo en que somos conscientes de nosotros mismos, somos precisamente los mismos. Pero no podemos dar ya por válido esto desde el punto de vista de un extraño; porque, como no encontramos en el alma ningún fenómeno permanente, salvo solamente la representación Yo, que las acompaña y conecta a todas,[795] no podemos nunca decidir si este Yo (un mero pensamiento) no fluye también, tal como los restantes pensamientos que por él son encadenados los unos a los otros.

| Es, empero, notable que la personalidad, y lo que ella presupone: la permanencia, y por tanto, la substancialidad del alma, *sólo ahora* deba ser probada. Pues si pudiésemos presuponerla a ésta,[796] de ello no se seguiría aún, por cierto, la perduración de la conciencia, pero sí [se seguiría] la posibilidad de una conciencia duradera en un sujeto estable; lo cual ya es suficiente para la personalidad, la cual no cesa inmediatamente [sólo] porque su acción sea interrumpida durante algún tiempo. Pero esta permanencia no nos es dada por nada, antes de la identidad numérica de nuestro yo mismo,[797] [identidad] que inferimos de la apercepción idéntica; sino que ella[798] es, primeramente, inferida de ésta (y de ella[799] debería luego, si se procediera correctamente, seguirse el único concepto de substancia que puede ser empleado empíricamente).[800] Ahora bien, puesto que esta identidad de la persona no se sigue, de ninguna manera, de la identidad del Yo en la conciencia de todo el tiempo en el que yo me conozco; por tanto, tampoco se ha podido, más arriba, fundar en ella la substancialidad del alma. <A365>

Sin embargo, y tal como el concepto de substancia, y el de lo simple, también el concepto de personalidad puede ser conservado (siempre que sea meramente trascendental, es decir, unidad del sujeto, que por lo demás nos es desconocido, pero en cuyas determinaciones hay una conexión integral mediante la apercepción); y en esa medida, este concepto es, incluso, necesario y suficiente para el uso práctico; pero

nunca podemos hacer alarde de él | como ensanchamiento de nuestro conocimiento de nosotros mismos por razón pura, la cual, partiendo del mero concepto del yo mismo[801] idéntico, nos engaña con la ilusión de una duración ininterrumpida del sujeto; pues ese concepto gira siempre alrededor de sí mismo, y no nos hace adelantar en ninguna cuestión que apunte a un conocimiento sintético. Qué clase de cosa en sí misma (objeto trascendental) sea la materia, nos es, por cierto, enteramente desconocido; sin embargo, la permanencia de ella como fenómeno puede ser observada, puesto que es representada como algo externo. Pero puesto que yo, si quiero observar al mero Yo en el cambio de todas las representaciones, no tengo otro correlato de mis comparaciones, más que –otra vez–[802] a *mí* mismo con las condiciones universales de mi conciencia; por ello, no puedo dar sino respuestas tautológicas a todas las preguntas, introduciendo subrepticiamente mi concepto y la unidad de él, entre las propiedades que me corresponden a mí mismo como objeto; y presuponiendo lo que se quería saber. <A366>

El cuarto paralogismo de la idealidad (de la relación externa)

Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como [la existencia de una] causa de percepciones dadas, tiene una existencia sólo dudosa.

| Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal especie, que la existencia de ellos no puede ser percibida inmediatamente, sino que sólo se puede inferirlos[803] como la causa de percepciones dadas. <A367>

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos del sentido externo es dudosa. A esta incertidumbre la llamo la idealidad de los fenómenos externos, y la doctrina de esa idealidad se llama *idealismo*; en contraste con el cual, la afirmación de una posible certeza de objetos de los sentidos externos se llama *dualismo*.

Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental

En primer lugar vamos a someter a prueba a las premisas. Podemos afirmar, con razón, que sólo aquello que está en nosotros mismos puede ser percibido inmediatamente, y que solamente mi propia existencia puede ser el objeto de una mera percepción. Por consiguiente, la existencia de un objeto efectivamente real, fuera de mí (si esta palabra se toma en significado intelectual) nunca es dada directamente en la percepción, sino que sólo puede serle añadida con el pensamiento a ésta, (que es una modificación del sentido interno),[804] como la causa exterior de ella; y por tanto, [sólo puede ser] inferida. Por eso, también Cartesius limitó, con justicia, toda percepción, en el sentido más estricto, a la proposición: Yo (como un | ente pensante) <A368> soy. Pues está claro que, puesto que lo externo no está en mí, no puedo yo encontrarlo en mi apercepción, y por tanto, tampoco en percepción alguna, la cual, propiamente, es sólo la determinación de la apercepción.

Por consiguiente, no puedo, propiamente, percibir las cosas externas, sino que sólo puedo inferir la existencia de ellas a partir de mi percepción interna, al considerarla a ésta como el efecto, cuya causa próxima es algo externo. Ahora bien, la inferencia que va de un efecto dado, a una causa determinada, es siempre insegura; porque el efecto puede haber nacido de más de una causa. Según esto, siempre sigue siendo dudoso, en la referencia de la percepción a su causa, si ésta es interior o exterior; y si, por consiguiente, todas las percepciones que llamamos externas no son un mero juego de nuestro sentido interno, o si acaso se refieren a objetos externos efectivamente reales, que sean la causa de ellas. Al menos, la existencia de estos últimos es sólo inferida, y corre el peligro de todas las inferencias; mientras que por el contrario, el objeto del sentido interno (yo mismo con todas mis representaciones) es percibido inmediatamente, y la existencia de él no admite duda alguna.

En consecuencia, no hay que entender por *idealista* a alguien que niega la existencia de los objetos externos de los sentidos, sino a quien sola-

mente no admite que se la conozca por percepción inmediata, pero que de ello | infiere que nunca, [aun] con toda la experiencia posible, podemos <A369> llegar a estar enteramente ciertos de la realidad efectiva de ellos.

Ahora bien, antes de exponer nuestro paralogismo en su engañosa apariencia ilusoria, debo observar previamente que se debe distinguir necesariamente un doble idealismo, el trascendental y el empírico. Entiendo por el *idealismo trascendental* de todos los fenómenos, la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo se le opone el *realismo trascendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independentemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista trascedental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, y que, por consiguiente, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento. Este realista trascendental es, propiamente, el que después desempeña el papel de idealista empírico; y después de haber presupuesto falsamente que si los objetos de los sentidos han de ser externos, [entonces] deberían tener en sí mismos, incluso sin los sentidos, su existencia, encuentra, desde este punto de vista, que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para darle certeza a la realidad efectiva de ellos.

| Por el contrario, el idealista trascendental puede ser un realista empíri- <A370> co, y por tanto, tal como se lo denomina, un *dualista*; es decir, que puede admitir la existencia de la materia, sin salir de la mera conciencia de sí mismo, y sin suponer nada más que la certeza de las representaciones en mí, por tanto, [sin suponer más que] el *cogito, ergo sum*. Pues como él considera a esta materia, y aun a la posibilidad interna de ella, como un mero fenómeno

que, separado de nuestra sensibilidad, no es nada; entonces ella es, para él, sólo una especie de representaciones (intuición) que se llaman exteriores, no como si se refirieran a objetos *externos en sí mismos*, sino porque refieren las percepciones al espacio, en el cual todo está fuera de todo; mientras que él mismo, el espacio, está en nosotros.

Ya desde el comienzo nos hemos pronunciado a favor de este idealismo trascendental. Por consiguiente, se desvanece, en nuestra concepción doctrinal, todo recelo para admitir y dar por demostrada, sobre el testimonio de nuestra mera autoconciencia, tanto la existencia de la materia, como la existencia de mí mismo como ente pensante. Pues yo soy consciente de mis representaciones; por consiguiente, existen éstas, y [existo] yo mismo, que tengo esas representaciones. Ahora bien, los objetos externos (los cuerpos) son, empero, meros fenómenos, y por tanto, no son tampoco nada más que una especie de las representaciones mías, cuyos objetos son algo solamente mediante esas representaciones, pero separados de ellas no son nada. Por tanto, existen las cosas | externas, exactamente como existo yo mismo; y ambos, sobre el <A371>
testimonio inmediato de mi conciencia de mí mismo; con la sola diferencia de que la representación de mí mismo, como [representación] del sujeto pensante, es referida solamente al sentido interno, mientras que las representaciones que indican entes extensos son referidas también al sentido externo. En lo tocante a la realidad efectiva de objetos externos, no tengo necesidad de inferir, así como tampoco la tengo en lo tocante a la realidad efectiva del objeto de mi sentido interno (mis pensamientos); pues tanto uno como otro no son nada más que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia) es a la vez una prueba suficiente de la realidad efectiva de ellas.

Por consiguiente, el idealista trascendental es un realista empírico, y le concede a la materia, como fenómeno, una realidad efectiva que no necesita ser inferida, sino que es percibida inmediatamente. Por el contrario, el realismo trascendental cae necesariamente en una situación embarazosa, y se ve obligado a dar lugar al idealismo empírico, porque él

considera a los objetos de los sentidos externos como algo diferente de los sentidos mismos y [considera] a los meros fenómenos como entes independientes que se encuentran fuera de nosotros; puesto que, ciertamente, aun con la mejor conciencia de nuestra representación de esas cosas, dista mucho de ser indudable que, cuando existe la representación, existe también el objeto correspondiente a ella; mientras que, por el contrario, en nuestro sistema, esas cosas externas, a saber, la materia, en todas sus configuraciones y alteraciones, | no son nada más que meros fenómenos, <A372>
es decir, representaciones en nosotros, de cuya realidad efectiva somos inmediatamente conscientes.

Ahora bien, puesto que, hasta donde yo sé, todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son realistas trascendentales, ellos han procedido de manera enteramente consecuente, al otorgarle gran importancia al idealismo empírico, uno de los problemas de los cuales la razón humana difícilmente encuentra la manera de salir. Pues en efecto, si se consideran los fenómenos externos como representaciones que son efectuadas en nosotros por sus objetos, [entendidos] como cosas en sí que se hallan fuera de nosotros, entonces no se ve cómo se pueda conocer la existencia de éstas de otra manera que mediante la inferencia que va del efecto a la causa; [inferencia] en la cual siempre debe seguir siendo dudoso si la última[805] está en nosotros, o fuera de nosotros. Ahora bien, por cierto que se puede admitir que algo que, en sentido trascendental, podría estar fuera de nosotros, sea la causa de nuestras intuiciones externas; pero ese algo no es el objeto que entendemos con las representaciones de la materia y de las cosas corporales;[806] pues éstas son solamente fenómenos, es decir, meras especies de representación, que se encuentran siempre sólo en nosotros, y cuya realidad efectiva se basa en la conciencia inmediata, tal como se basa en ella la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental es desconocido por igual, tanto con respecto a la intuición interna, como a la externa. Pero | no se trata <A373>
tampoco de él, sino del empírico, que se denomina [objeto] *externo*, cuando

es representado *en el espacio*, y objeto *interno* cuando es representado únicamente *en la relación de tiempo*; pero el espacio y el tiempo se encuentran, ambos, sólo *en nosotros*.

Como, sin embargo, la expresión: *fuera de nosotros* lleva consigo una ambigüedad inevitable, ya que tan pronto significa algo que existe *como cosa en sí misma* diferente de nosotros, tan pronto algo que pertenece meramente al *fenómeno* externo; por eso, para poner a salvo de la inseguridad este concepto en la última significación, que es en la que propiamente se toma la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa, vamos a distinguir los objetos *empíricamente exteriores*, de aquellos que podrían llamarse así en sentido trascendental, llamándolos directamente cosas *que se encuentran en el espacio*.

Espacio y tiempo son, ciertamente, representaciones *a priori* que residen en nosotros como formas de nuestra intuición sensible, aun antes de que un objeto efectivamente real haya determinado, por sensación, nuestro sentido, para que lo represente en aquellas relaciones sensibles. Pero esto material o real, este *algo*[807] que ha de ser intuido en el espacio, necesariamente presupone percepción, e independientemente de ésta, que indica la efectiva realidad de algo en el espacio, no puede ser inventado ni producido por ninguna imaginación. La sensación es, por consiguiente, | aquello que indica una realidad efectiva en el espacio y <A374> en el tiempo, según ella sea referida a una u otra especie de la intuición sensible. Una vez dada la sensación (la cual, si es aplicada a un objeto en general, sin determinarlo a éste, se llama percepción), se puede, por la multiplicidad de ella, inventar en la imaginación toda clase de objetos, que no tienen, fuera de la imaginación, lugar empírico en el espacio ni en el tiempo. Esto es indudablemente cierto, ya sea que se tomen las sensaciones de placer y de dolor, o también las de los [sentidos][808] externos, como colores, calor, etc., la percepción es aquello mediante lo cual debe ser dada, primeramente, la materia para pensar objetos de la intuición

sensible. Por consiguiente, esta percepción representa algo efectivamente real en el espacio (para atenernos, por esta vez, sólo a las intuiciones externas). Pues primeramente, la percepción es la representación de una realidad efectiva, así como espacio es la reprsentación de una mera posibilidad de la coexistencia. En segundo lugar, esta realidad efectiva es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar, el espacio mismo no es nada más que mera representación, y por tanto, en él puede ser tenido por efectivamente real solamente lo que en él es representado;* y recíprocamente, lo que en él | es dado, es decir, <A375> representado por percepción, es también efectivamente real en él; pues si no fuera efectivamente real en él, es decir, [si no fuera] dado inmediatamente por intuición empírica, tampoco podría ser inventado, porque lo real de las intuiciones no se puede concebir *a priori* en modo alguno.

Por consiguiente, toda percepción externa prueba inmediatamente algo efectivamente real en el espacio, o más bien, ella es lo efectivamente real mismo; y en esa medida, entonces, el realismo empírico está fuera de duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivamente real en el espacio. Por cierto que el espacio mismo, con todos sus fenómenos [entendidos] como representaciones, sólo está en mí; pero en ese espacio, sin embargo, lo real, o la materia de todos los objetos de la intuición externa, es dado efectivamente, y con independencia de toda ficción; y es, además, imposible que en *este espacio* sea dado algo *exterior a nosotros* (en sentido trascendental); porque el espacio mismo, fuera de nuestra sensibilidad, no es nada. Por consiguiente, ni el más riguroso idealista puede exigir que se demuestre que a nuestra percepción le corresponde el objeto fuera de nosotros | (en <A376>

* Se debe prestar atención a esta proposición paradójica, pero cierta: que en el espacio no hay nada más que lo que en él es representado. Pues el espacio no es, él mismo, nada más que representación, y en consecuencia, lo que está en él, debe estar | contenido en la representación, y nada hay en el espa- <A375> cio, sino en la medida en que esté efectivamente representado en él. Una proposición que ciertamente debe de resultar extraña: que una cosa sólo puede existir en la representación de ella; pero que aquí pierde lo [que tiene de] chocante, porque las cosas de las que nos ocupamos no son cosas en sí, sino sólo fenómenos, es decir, representaciones.

sentido estricto). Pues si hubiera algo semejante, no podría ser representado e intuido como exterior a nosotros, porque esto presupone al espacio, y la realidad efectiva en el espacio, [entendido] como mera representación, no es nada más que la percepción misma. Lo real de los fenómenos externos es, por tanto, efectivamente real sólo en la percepción y no puede ser efectivamente real de ninguna otra manera.

Ahora bien, a partir de las percepciones se puede generar conocimiento de los objetos, ya sea por un mero juego de la imaginación, ya también por medio de la experiencia. Y entonces, por cierto, pueden surgir representaciones engañosas, a las cuales los objetos no les corresponden, y en cuyos casos el engaño ha de atribuirse, ya a un espejismo de la imaginación (en el sueño), ya a un yerro de la facultad de juzgar (en los llamados engaños de los sentidos). Para eludir aquí la falsa apariencia ilusoria, se procede según la regla: *lo que está en conexión con una percepción, según leyes empíricas, es efectivamente real*. Pero este engaño, tanto como la vigilancia contra él, atañen tanto al idealismo como al dualismo, ya que en él sólo se trata de la forma de la experiencia. Para refutar al idealismo empírico, [entendido] como un falso recelo acerca de la realidad objetiva de nuestras percepciones externas, es ya suficiente que la percepción externa pruebe inmediatamente una realidad efectiva en | el espacio; el cual espacio, aunque en sí sea solamente una mera forma de las representaciones, tiene sin embargo realidad objetiva con respecto a todos los fenómenos externos (que son, a su vez, nada más que meras representaciones); y [es suficiente][809] también, que sin percepción, no son posibles ni la ficción misma, ni el sueño; y que por consiguiente, nuestros sentidos externos, según los *datis* de los cuales puede surgir la experiencia, tienen sus objetos correspondientes, efectivamente reales, en el espacio. <A377>

El *idealista dogmático* sería aquel que *niega* la existencia de la materia; el *escéptico*, el que la *pone en duda* porque la tiene por indemostrable. El primero puede serlo únicamente porque él cree encontrar, en la posibilidad

de una materia en general, contradicciones; y no nos ocupamos aquí, todavía, de él. La sección siguiente, sobre las inferencias dialécticas, en la que se representa a la razón en su conflicto interior con referencia a conceptos que ella se [forma][810] acerca de la posibilidad de aquello cuyo lugar está en la interconexón de la experiencia, también ayudará a sortear esta dificultad. Pero el idealista escéptico, que impugna únicamente el fundamento de nuestra afirmación y que declara insuficiente nuestra persuasión de la existencia de la materia, [persuasión] que creemos fundar en percepción inmediata, es un benefactor de la razón humana, en la medida en que nos obliga a abrir bien los ojos, al dar aun el más mínimo paso de la experiencia vulgar, | y <A378> a no admitir entre nuestras posesiones inmediatamente, como algo bien adquirido, aquello que quizá sólo hemos introducido subrepticiamente. La utilidad que estas objeciones idealistas prestan aquí, salta ahora claramente a la vista. Por fuerza nos arrastran a considerar –si no queremos enredarnos en nuestras más comunes afirmaciones–[811] a todas las percepciones, ya se las llame internas o externas, meramente como una conciencia de aquello que está ligado a nuestra sensibilidad; y a considerar los objetos externos de ellas, no como cosas en sí mismas, sino sólo como representaciones de las que podemos llegar a tener conciencia inmediatamente, tal como de cualquier otra representación; pero que se llaman externas, porque están ligadas a aquel sentido que llamamos el sentido externo, cuya intuición es el espacio, el cual, empero, no es a su vez nada más que una especie interna de representación, en la cual se conectan entre sí ciertas percepciones.

Si tomamos a los objetos externos por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo habríamos de llegar al conocimiento de la realidad efectiva de ellos fuera de nosotros, apoyándonos solamente en la mera representación que está en nosotros. Pues uno no puede tener sensaciones fuera de sí, sino solamente en sí mismo, y toda la conciencia de sí mismo no suministra, por eso, nada más que, únicamente, nuestras propias determinaciones. Por consiguiente, el idealismo escéptico nos obliga a echar

mano de la única escapatoria que nos queda, a saber, la que conduce a la idealidad de todos los fenómenos; la cual la hemos demostrado en la "Estética trascendental" independientemente de estas consecuencias, | que en <A379> aquel momento no podíamos prever. Ahora bien, si se pregunta si, según esto, el dualismo tiene lugar solamente en la doctrina del alma, la respuesta es: ¡Ciertamente! Pero sólo en sentido empírico; es decir, en la interconexión de la experiencia,[812] la materia, como substancia en el fenómeno, es efectivamente dada al sentido externo; así como el Yo pensante, también como substancia en el fenómeno, es dado ante el sentido interno; y los fenómenos deben ser conectados entre sí, por ambas partes, según las reglas que esta categoría introduce en la concatenación de nuestras percepciones, tanto externas como internas, para [formar] una experiencia. Pero si, como habitualmente sucede, se pretendiera ampliar el concepto del dualismo y tomarlo en sentido trascendental, entonces, ni él, ni el *pneumatismo* que por un lado se le opone, ni, por otro lado, el *materialismo*, tendrían el más mínimo fundamento; pues en ese caso uno habría equivocado la determinación de sus propios conceptos, tomando por una diferencia de las cosas mismas la diferencia de las maneras de representación de los objetos, que permanecen desconocidos para nosotros en lo que respecta a lo que son en sí. [El] Yo, representado en el tiempo por el sentido interno, y los objetos en el espacio, fuera de mí, son, ciertamente, fenómenos específicamente[813] muy diferentes; pero no por ello son pensados como cosas diferentes. El *objeto trascendental* que sirve de fundamento de los fenómenos externos, e igualmente, aquello que sirve de fundamento de la intuición interna, | no <A380> es ni materia, ni un ente pensante en sí mismo, sino un fundamento, desconocido para nosotros, de los fenómenos que suministran el concepto empírico de la primera especie así como el de la segunda.

Por consiguiente, si nosotros, tal como la presente crítica manifiestamente nos lo impone, permanecemos fieles a la regla antes establecida, de no continuar con nuestras preguntas sino sólo hasta donde la experiencia

posible nos pueda suministrar el objeto de ellas, entonces nunca jamás se nos ocurrirá emprender indagaciones acerca de los objetos de nuestros sentidos, en lo que respecta a lo que ellos puedan ser en sí mismos, es decir, sin referencia alguna a los sentidos. Pero si el psicólogo toma los fenómenos por cosas en sí mismas, ya sea que, como materialista, admita en su doctrina sola y únicamente la materia, o que, como espiritualista, [admita] sólo entes pensantes (a saber, según la forma de nuestro sentido interno), o que, como dualista, [los admita] a los dos, como cosas existentes por sí, siempre es demorado por un malentendido que lo obliga a razonar sofísticamente acerca de la manera cómo pueda existir en sí mismo aquello que no es cosa en sí, sino sólo el fenómeno de una cosa en general.

| *Consideración acerca del conjunto de la doctrina pura del alma, en consecuencia de estos paralogismos* <A381>

Si comparamos la *doctrina del alma*, como fisiología del sentido interno,[814] con la *doctrina del cuerpo*, como una fisiología de los objetos de los sentidos externos, además de encontrar que en ambas es mucho lo que se puede conocer empíricamente, encontramos esta notable diferencia: que en la última ciencia puede conocerse mucho *a priori*, a partir del mero concepto de un ente extenso impenetrable; mientras que en la primera no se puede conocer *a priori* sintéticamente nada, a partir del concepto de un ente pensante. La causa es ésta: Aunque ambos sean fenómenos, el fenómeno [que se presenta] ante el sentido externo tiene algo estable, o permanente, que suministra un *substratum* que sirve de fundamento de las determinaciones mudables, y por consiguiente, un concepto sintético, a saber, el del espacio y [el] de un fenómeno en éste; mientras que el tiempo, que es la única forma de nuestra intuición interna, no tiene nada permanente, y por tanto sólo da a conocer el cambio de las determinaciones, pero no el objeto determinable. Pues en aquello que llamamos alma

todo está en continuo flujo y nada es permanente, salvo acaso (si uno se empecina en ello) el Yo, que es tan simple porque esta representación no tiene contenido alguno, y por tanto, no tiene ninguna multiplicidad, por lo cual parece representar un | objeto simple, o mejor dicho, parece designarlo. <A382> Este *Yo* debería ser una intuición que, por estar presupuesta en el pensar en general (antes de toda experiencia), como intuición *a priori* suministrara proposiciones sintéticas, si hubiera de ser posible producir un conocimiento racional puro acerca de la naturaleza de un ente pensante en general. Pero este Yo no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia,[815] que puede acompañar a ambas especies de representaciones y las puede elevar así al rango de conocimientos, en la medida en que sea dada, además, alguna otra cosa[816] en la intuición, que ofrezca materia para la representación de un objeto. Por consiguiente, se derrumba toda la psicología racional, como una ciencia que sobrepasa todas las potencias de la razón humana, y no nos queda nada más que estudiar nuestra alma siguiendo el hilo conductor de la experiencia, y contenernos dentro de las limitaciones de las cuestiones que no van más allá que hasta donde una experiencia interna posible puede exponer su contenido.

Pero aunque ella, como conocimiento [capaz] de ensanchamiento, no tenga utilidad alguna, sino que, como tal, esté compuesta de meros paralogismos, sin embargo no se le puede negar una importante utilidad negativa, si no se la considera más que como un tratamiento crítico de nuestras inferencias dialécticas, a saber, de aquéllas[817] de la razón común y natural.

| ¿Para qué necesitamos una doctrina del alma fundada meramente en <A383> principios puros de la razón? Sin duda principalmente para asegurar nuestro *yo mismo*[818] pensante contra el peligro del materialismo. Pero esto lo consigue el concepto racional de nuestro *yo mismo*[819] pensante, que hemos ofrecido. Pues, lejos de que después de él[820] haya quedado temor alguno

de que, si se elimina la materia, sea suprimido también todo pensar y aun la existencia de entes pensantes, más bien se muestra claramente que, si elimino al sujeto pensante, debe quedar suprimido todo el mundo corpóreo, que no es nada sino el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto, y una especie de representaciones de él.

Con ello, por cierto, no conozco mejor a este *yo mismo*[821] pensante, por lo que respecta a sus propiedades; ni puedo entender su permanencia, ni tampoco, siquiera, la independencia de su existencia respecto de algún *substratum* trascendental de los fenómenos externos; pues esto me es tan desconocido como aquello. Pero como, sin embargo, es posible que yo tome ocasión de otra parte, y no de fundamentos meramente especulativos, para esperar, para mi naturaleza pensante, una existencia independiente y permanente a pesar de todo posible cambio de mi estado, por tanto, ya se ha adelantado mucho si, habiendo admitido libremente mi propia ignorancia, puedo sin embargo repeler los ataques dogmáticos de un adversario especulativo, y | mostrarle que él jamás puede saber más, <A384> acerca de la naturaleza de mi sujeto, para denegar la posibilidad de mis expectativas, que yo, para atenerme a ellas.

En esta apariencia ilusoria trascendental de nuestros conceptos psicológicos se fundan luego, además, tres cuestiones dialécticas que constituyen la meta propia de la psicología racional, y que jamás pueden ser resueltas de otra manera que por las investigaciones precedentes; a saber *1)* [la cuestión] de la posibilidad de la comunidad del alma con un cuerpo orgánico, es decir, [la cuestión] de la animalidad y del estado del alma en la vida del hombre; *2)* [la cuestión] del comienzo de esta comunidad, es decir, [la cuestión] del alma en el nacimiento del hombre, y antes de él; *3)* [la cuestión] del final de esa comunidad, es decir, [la cuestión] del alma en la muerte del hombre, y después de ésta (cuestión de la inmortalidad).

Ahora bien, yo sostengo: que todas las dificultades que se cree encontrar en estas cuestiones, y mediante las cuales, como [si fueran otras tantas] ob-

jeciones dogmáticas, algunos procuran darse a sí mismos la apariencia de alcanzar una comprensión más profunda de la naturaleza de las cosas, que la que puede alcanzar el entendimiento vulgar, [son dificultades que] se basan[822] en un mero espejismo según el cual uno hipostasía lo que existe meramente en los pensamientos, y lo supone en la misma cualidad que un objeto efectivamente real fuera del sujeto pensante;[823] a saber, [se basan] en que se toma la extensión, que no es nada más que fenómeno, por una propiedad de las cosas externas, que subsistiera aun sin nuestra sensibilidad; | y [en que] <A385> se toma al movimiento por una acción de ellas, que ocurriera efectivamente, en sí, aun fuera de nuestros sentidos. Pues la materia, cuya comunidad con el alma suscita tan grandes reparos, no es nada más que una mera forma, o una cierta especie de representación de un objeto desconocido, mediante aquella intuición que se denomina el sentido externo. Por consiguiente, bien puede haber algo fuera de nosotros, a lo cual corresponda ese fenómeno que llamamos materia; pero eso no está fuera de nosotros en la misma cualidad que como fenómeno, sino que está en nosotros solamente como un pensamiento, aunque ese pensamiento, mediante el sentido mencionado, lo represente como si se encontrase fuera de nosotros. Por consiguiente, materia no significa una especie de substancias enteramente heterogénea y diferente del objeto del sentido interno (alma), sino sólo la heterogeneidad de los fenómenos de objetos (que en sí mismos nos son desconocidos) cuyas representaciones llamamos externas, en comparación con aquellos [fenómenos][824] que contamos entre los del sentido interno, aunque ellos, tanto como todos los demás pensamientos, pertenezcan igualmente sólo al sujeto pensante; sólo que éstos esconden en sí este engaño: que, puesto que representan los objetos en el espacio, parecen desligarse del alma y flotar fuera de ella, mientras que el espacio mismo en el que son intuidos no es nada más que una representación, cuya contrafigura de la misma cualidad, fuera del alma, no puede encontrarse en manera alguna. Ahora la cuestión ya no es la de la comunidad del | alma <A386> con otras substancias exteriores a nosotros, conocidas y de especie diferente;

sino solamente la de la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa, y cómo éstas pueden estar conectadas entre sí según leyes constantes, de manera que guarden coherencia unas con otras en una experiencia.

Mientras mantengamos juntos los fenómenos internos y los externos, como meras representaciones en la experiencia, no encontramos nada absurdo ni nada que haga extraña la comunidad de ambas especies de sentido. Pero tan pronto como hipostasiamos los fenómenos externos, y no los referimos a nuestro sujeto pensante como representaciones, sino *también como cosas que subsisten por sí fuera de nosotros en la misma cualidad como son en nosotros,* y referimos a nuestro sujeto pensante las acciones de ellos, que los muestran como fenómenos relacionados unos con otros, tenemos un carácter de las causas eficientes fuera de nosotros, que no se puede hacer concordar con los efectos de ellas en nosotros, porque aquél[825] se refiere meramente a los sentidos externos, mientras que los efectos se refieren al sentido interno; los cuales,[826] aunque estén unidos en un sujeto, son empero extremadamente heterogéneos. Pues no tenemos allí otros efectos externos que las mudanzas de lugar, ni otras fuerzas que los esfuerzos cuyos efectos son relaciones en el espacio. Pero en nosotros los efectos son pensamientos, entre los cuales no hay relación de | lugar, ni de movimiento, ni de figura, ni de determinación del espacio en general, y perdemos por completo el hilo conductor [que lleva], de las causas, a los efectos de ellas que deberían mostrarse en el sentido interno.[827] Pero deberíamos tener en cuenta que los cuerpos no son objetos en sí, que nos estén presentes; sino un mero fenómeno de quién sabe qué objeto desconocido; que el movimiento no es el efecto de esta causa desconocida, sino meramente el fenómeno del influjo de ella sobre nuestros sentidos; que, en consecuencia, ninguno de los dos es algo fuera de nosotros, sino meras representaciones en nosotros, y que por consiguiente no es el movimiento de la materia lo que produce en nosotros las representaciones, sino que él mismo (y por

<A387>

tanto, también la materia, que por él se da a conocer) es mera representación; y que, finalmente, toda la artificial dificultad se reduce a [explicar] cómo, y por qué causa, las representaciones de nuestra sensibilidad están enlazadas unas con otras de tal manera, que aquellas que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas, según leyes empíricas, como objetos fuera de nosotros; una cuestión que no encierra la presunta dificultad de explicar el origen de las representaciones de causas eficientes que por su especie son enteramente extrañas, y que se encuentran fuera de nosotros, tomando nosotros los fenómenos de una causa desconocida, por la causa fuera de nosotros;[828] lo cual sólo puede ocasionar confusión. En juicios en los que se presenta un error de interpretación arraigado en larga costumbre, es imposible llevar la | rectificación prontamente a aquel grado <A388> de comprensibilidad que podría ser procurado en otros casos en los que no hay una ilusión inevitable semejante, que desconcierte la concepción del pensamiento. Por eso, esta tarea nuestra de liberar a la razón de teorías sofísticas difícilmente tenga ya la distinción que le es necesaria para alcanzar plena satisfacción.

Creo poder procurarla de la siguiente manera.

Todas las *objeciones* pueden dividirse en *dogmáticas, críticas* y *escépticas*. La objeción dogmática es la que va contra una *proposición*; la crítica, la que va contra la *prueba* de una proposición. La primera requiere un conocimiento íntimo de la constitución de la naturaleza del objeto, para poder sostener lo contrario de lo que la proposición afirma acerca de ese objeto; por eso es, ella misma, dogmática, y pretende conocer mejor que la parte adversaria la constitución de la que se trata. La objeción crítica, por dejar intacta la proposición en su valor o en su invalidez, y atacar sólo la prueba, no necesita conocer mejor al objeto, o atribuirse un mejor conocimiento de él; sólo muestra que la afirmación carece de fundamento, y no que sea falsa. La [objeción] escéptica opone una a otra, alternativamente, la proposición y su antítesis, como obje-

ciones de igual importancia, cada una de ellas, alternativamente, como dogma, y la otra como la objeción a él; es, pues, dogmática, en apariencia, por los dos lados opuestos, | para aniquilar enteramente todo juicio <A389> acerca del objeto. Por consiguiente, tanto la objeción dogmática como la escéptica deben arrogarse tan íntimo conocimiento de su objeto cuanto sea necesario para sostener algo acerca de él, ya sea con una afirmación o con una negación. Sólo la [objeción] crítica es de tal especie que, con sólo mostrar que para los fines de la afirmación se supone algo que es nulo y meramente imaginado, derriba la teoría, al sustraerle el presunto fundamento, sin pretender, por otra parte, decidir nada acerca de la constitución del objeto.

Ahora bien, según los conceptos comunes de nuestra razón, somos dogmáticos en lo que respecta a la comunidad en la que está nuestro sujeto con las cosas fuera de nosotros, y las consideramos a éstas como verdaderos objetos que subsisten independientemente de nosotros, según cierto dualismo trascendental que no atribuye aquellos fenómenos externos, como representaciones, al sujeto, sino que, tales como nos los suministra la intuición sensible, los desplaza fuera de nosotros, como objetos, y los separa enteramente del sujeto pensante. Esta subrepción es el fundamento de todas las teorías acerca de la comunidad de alma y cuerpo, y jamás se pregunta si acaso esa realidad objetiva de los fenómenos es enteramente correcta, sino que se la presupone como ya admitida, y sólo se razona sofísticamente acerca de cómo se debe explicarla y comprenderla. | Los <A390> habituales tres sistemas que se han concebido acerca de esto, y que son efectivamente los únicos posibles, son el del *influjo físico*, el de la *armonía* preestablecida, y el de la *asistencia sobrenatural*.

Las dos últimas maneras de explicar la comunidad del alma con la materia se basan en objeciones contra la primera, que es la representación del entendimiento común,[829] a saber, que aquello que aparece como materia no puede ser, por su influjo inmediato, la causa de representacio-

nes, que son una especie de efectos enteramente heterogénea. Pero entonces [estas maneras de explicación] no pueden enlazar, con aquello que entienden por objeto de los sentidos externos, el concepto de una materia que no es[830] nada más que fenómeno, y que, por tanto, ya en sí misma es[831] mera representación que ha sido producida por objetos externos cualesquiera; pues de otro modo dirían que las representaciones de objetos externos (los fenómenos) no podían ser causas externas de las representaciones en nuestra mente, lo cual sería una objeción enteramente carente de sentido, pues a nadie se le ocurrirá tener por una causa externa aquello que ya ha reconocido por mera representación. Por consiguiente, de acuerdo con nuestros principios, deben dirigir sus teorías a [mostrar] que aquello que es el objeto verdadero (trascendental) de nuestros sentidos externos, no puede ser la causa de aquellas representaciones (fenómenos) que entendemos con el | nombre de materia. Ahora bien, como nadie <A391>
puede alardear, con fundamento, de conocer algo de la causa trascendental de nuestras representaciones de los sentidos externos, su afirmación carece enteramente de fundamento. Pero si los presuntos rectificadores de la doctrina del influjo físico quisieran considerar la materia, en tanto tal, según la común manera de representar propia de un dualismo trascendental, como una cosa en sí misma (y no como mero fenómeno de una cosa desconocida), y dirigir su objeción a mostrar que un objeto externo tal, que no muestra en sí otra causalidad que la del movimiento, nunca podría ser la causa eficiente de representaciones, sino que debería intervenir un tercer ente para instaurar, si no una acción recíproca, al menos una correspondencia y armonía entre los dos,[832] entonces ellos comenzarían su refutación admitiendo en su dualismo el πρῶτον ψεῦδος del influjo físico; y así, con su objeción no refutarían tanto el influjo natural, cuanto su propia hipótesis dualista. Pues todas las dificultades que atañen al enlace de la naturaleza pensante con la materia surgen, sin excepción, solamente de aquella representación dualista subrepticiamente introducida:

que la materia, como tal, no es fenómeno, es decir, mera representación de la mente, [representación] a la que corresponde un objeto desconocido, sino que es el objeto en sí mismo, tal como existe fuera de nosotros e independientemente de toda sensibilidad.

| Por consiguiente, contra el comúnmente admitido influjo físico no puede hacerse ninguna objeción dogmática. Pues si el adversario supone que la materia y su movimiento son meros fenómenos, y por tanto, sólo representaciones, entonces puede colocar la dificultad solamente en que el objeto desconocido de nuestra sensibilidad no puede ser la causa de representaciones en nosotros; pero nada lo autoriza a presumir esto, porque nadie puede averiguar, acerca de un objeto desconocido, qué es lo que éste pueda hacer o no pueda hacer. Pero él debe admitir necesariamente, según nuestras anteriores demostraciones, este idealismo trascendental, si es que no quiere hipostasiar abiertamente las representaciones y desplazarlas fuera de sí, como verdaderas cosas. <A392>

Sin embargo, contra la común opinión doctrinal del influjo físico se puede hacer una fundada *objeción crítica*. Una comunidad como la que se presume entre dos especies de substancias, las pensantes y las extensas, pone por fundamento un tosco dualismo, y hace de las últimas, que no son sino meras representaciones del sujeto pensante, cosas que subsisten por sí. Por consiguiente, el mal comprendido influjo físico puede hacerse fracasar completamente, si se pone de manifiesto que el fundamento de la demostración de él es nulo y se ha introducido subrepticiamente.

Por consiguiente, la famosa cuestión de la comunidad de lo pensante y lo extenso, si se | resta todo lo que es imaginario, se reduciría sencillamente a [explicar] *cómo es posible en un sujeto pensante en general, la intuición externa*, a saber, la del espacio (la [intuición] de un llenado de éste, figura y movimiento).[833] Pero ningún hombre puede encontrar una respuesta a esta cuestión, y jamás se puede llenar esta laguna de nuestro saber; sino que sólo se puede indicar con ella que los fenóme- <A393>

nos externos se atribuyen a un objeto trascendental que es la causa de esa especie de representaciones, [objeto] que, empero, no conocemos, y del que jamás llegaremos a tener concepto alguno. En todos los problemas que puedan presentarse en el campo de la experiencia, tratamos a aquellos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos por el fundamento primero de la posibilidad de ellos (como fenómenos). Pero si sobrepasamos los límites de ella, se torna necesario el concepto de un objeto trascendental.

De todas estas advertencias acerca de la comunidad de los entes pensantes y los extensos es consecuencia inmediata el veredicto acerca de todas las disputas u objeciones que conciernen al estado de la naturaleza pensante antes de esa comunidad ([antes de] la vida), o después de suprimida tal comunidad (en la muerte). La opinión de que el sujeto pensante ha podido pensar ya antes de toda comunidad con cuerpos, se expresaría así: que antes del comienzo de esta especie de la sensibilidad, mediante la cual se nos | aparece algo en el espacio, han podido ser <A394>
intuidos, de una manera enteramente diferente, los mismos objetos trascendentales que se nos aparecen, en el estado presente, como cuerpos. Pero la opinión de que el alma, después de la cesación de toda comunidad con el mundo corpóreo, puede seguir pensando, se enunciaría de esta forma: que si cesara la especie de sensibilidad por la cual objetos trascendentales, y por ahora enteramente desconocidos, se nos aparecen como mundo material, no por ello quedaría suprimida toda intuición de ellos, y es muy posible que esos mismos objetos desconocidos siguieran siendo conocidos por el sujeto pensante, aunque ya no en la cualidad de cuerpos.

Ahora bien, nadie puede aducir, a partir de principios especulativos, ni el más mínimo fundamento para una afirmación tal, ni tampoco explicar, siquiera, la posibilidad de ella; sino que sólo se puede presuponerla; pero tampoco puede nadie hacer ninguna objeción dogmática válida con-

tra ella. Pues quienquiera que sea, no sabe, acerca de la causa absoluta
e interna de los fenómenos externos y corpóreos, más que yo, o que otro
cualquiera. Por tanto, tampoco puede alardear, con fundamento, de saber
en qué se basa la realidad efectiva de los fenómenos externos en el estado
presente (en la vida); y por tanto, tampoco [puede pretender saber] que la
condición de toda otra intuición externa, o aun el | sujeto pensante mismo, <A395>
vaya a cesar después de él[834] (en la muerte).

Así, pues, entonces, toda disputa sobre la naturaleza de nuestro ser
pensante y [sobre la naturaleza] de la conexión de él con el mundo corpó-
reo, es únicamente una consecuencia de que, en aquello de lo que nada
se sabe, las lagunas se colman con paralogismos de la razón, en los que
uno convierte sus pensamientos en cosas y los hipostasía, de lo cual surge
una ciencia imaginaria, tanto con respecto a lo que afirmativamente se
sostiene, cuanto [con respecto] a lo que se niega; ya presumiendo cada
cual de saber algo acerca de objetos de los que ningún ser humano tiene
concepto[835] alguno, ya convirtiendo sus propias representaciones en ob-
jetos; de manera que cada cual se revuelve en un eterno círculo de ambi-
güedades y contradicciones. Nada sino la lucidez de una crítica rigurosa
pero justa puede liberar de este espejismo dogmático que, mediante una
imaginaria felicidad, retiene a tantos entre teorías y sistemas, y [puede]
limitar todas nuestras pretensiones especulativas meramente al campo
de la experiencia posible, no por medio de superficiales burlas acerca de
los intentos tan a menudo fracasados, ni mediante piadosos suspiros ante
las limitaciones de nuestra razón, sino por medio de una determinación
de los límites de ésta, llevada a cabo según principios seguros; [deter-
minación] que estampa con la máxima seguridad su *nihil ulterius* en las
columnas hercúleas que la naturaleza misma ha erigido para que el viaje
de nuestra razón prosiga solamente hasta allí donde | alcanzan las cos- <A396>
tas de la experiencia en su continuo progreso, [costas] que no podemos
abandonar sin aventurarnos en un océano sin orillas que, tras [mostrar-

nos] perspectivas siempre engañosas, al fin nos obliga a abandonar todo esfuerzo penoso y largo, por estar privado de esperanzas.

* * *

Somos todavía deudores de una explicación distinta y universal de la apariencia ilusoria trascendental y sin embargo natural en los paralogismos de la razón pura, así como de la justificación de la disposición sistemática de ellos, que corre paralela a la tabla de las categorías.[836] No pudimos emprenderlas al comienzo de esta sección, sin exponernos al peligro de la oscuridad, o sin anticiparnos a nosotros mismos de manera inoportuna. Ahora intentaremos satisfacer esta obligación.

Toda *apariencia ilusoria* puede situarse en que se toma la condición *subjetiva* del pensar por el conocimiento del *objeto*. Por otra parte, en la introducción a la "Dialéctica trascendental" hemos mostrado que la razón pura se ocupa solamente de la totalidad de la síntesis de las condiciones para un condicionado dado. Ahora bien, como la apariencia ilusoria dialéctica de la razón pura no puede ser una apariencia ilusoria empírica que se encuentre en un conocimiento empírico determinado, ella se referirá a lo universal de las condiciones del pensamiento, y habrá solamente | tres casos del uso dialéctico de la razón pura: <A397>

1° La síntesis de las condiciones de un pensamiento en general.

2° La síntesis de las condiciones del pensamiento empírico.

3° La síntesis de las condiciones del pensamiento puro.

En todos estos tres casos la razón pura se ocupa solamente de la totalidad absoluta de esta síntesis, es decir, de aquella condición que es ella misma incondicionada. En esta división se basa también la triple apariencia ilusoria trascendental, que da ocasión a tres secciones de la "Dialéctica" y que suministra la idea para otras tantas aparentes ciencias [obtenidas][837] por razón pura: la psicología, la cosmología y la teología trascendentales. Aquí nos ocupamos solamente de la primera.

Puesto que nosotros, en el pensar, en general, hacemos abstracción de toda referencia del pensamiento a cualquier objeto (ya sea de los sentidos o del entendimiento puro), la síntesis de las condiciones de un pensamiento en general (*n*° 1) no es objetiva, sino meramente una síntesis del pensamiento con el sujeto, que es tenida erróneamente por una representación sintética de un objeto.

Pero de esto se sigue también: que la inferencia dialéctica que conduce a la condición de todo pensar en general, [condición] que es, ella misma, incondicionada, no comete un error en el contenido (pues esa inferencia hace abstracción de todo contenido u objeto) | sino que falla sólo en la <A398>
forma, y debe ser llamada paralogismo.

Puesto que, además, la única condición que acompaña todo pensar es el Yo, en la proposición universal Yo pienso, por tanto, la razón se ocupa de esta condición, en la medida en que ella misma es incondicionada. Pero ella es solamente la condición formal, a saber, la unidad lógica de todo pensamiento, en el cual hago abstracción de todo objeto; y sin embargo se la representa como un objeto que yo pienso,[838] a saber, [como] el Yo mismo y la unidad incondicionada de éste.

Si alguien me planteara, en general, la pregunta: ¿cómo está constituida una cosa que piensa?, yo no sabría responder ni lo más mínimo *a priori*; porque la respuesta ha de ser sintética (pues una analítica quizá explique el pensar, pero no da ningún conocimiento ensanchado de aquello en lo que se funda ese pensar, por lo que respecta a su posibilidad). Pero para toda resolución sintética se requiere intuición, la que ha sido enteramente eliminada en este problema tan general. De la misma manera, nadie puede responder, en su universalidad, la pregunta: ¿qué clase de cosa debe ser aquella que es móvil? Pues la extensión impenetrable (materia) no está dada en ese caso. Ahora bien, aunque yo no tenga, en general, respuesta alguna para aquella pregunta, me parece que podría darla, sin embargo, en un caso singular, con la proposición que expresa la conciencia de sí mis-

mo: | Yo pienso. Pues este Yo es el sujeto primero, es decir, substancia; es simple, etc. Pero entonces éstas deberían ser meras proposiciones empíricas, que sin embargo, sin una regla universal que enunciara en general, y *a priori*, las condiciones de la posibilidad del pensar, no podrían[839] contener semejantes predicados (que no son empíricos). De esta manera, mi intelección, que al comienzo parecía tan patente, [y que me permitía] juzgar, por puros conceptos, acerca de la naturaleza de un ente pensante, se vuelve sospechosa, aunque todavía no haya descubierto yo el error de ella. <A399>

Pero la ulterior investigación acerca del origen de estos atributos que me asigno a mí como ente pensante en general, puede descubrir este error. Ellos no son nada más que categorías puras, mediante las cuales yo no pienso nunca un objeto determinado, sino [que pienso] solamente la unidad de las representaciones, para determinar un objeto de ellas. Sin una intuición que sirva de fundamento, la categoría sola no puede proporcionarme concepto alguno de un objeto; pues sólo por la intuición es dado el objeto, que después es pensado según las categorías. Si declaro que una cosa es una substancia en el fenómeno, previamente deben serme dados predicados de la intuición de ella, en los cuales[840] distingo lo permanente de lo mudable, y el *substratum* (la cosa misma) de aquello que sólo le es inherente. | Si a una cosa la llamo *simple* en el fenómeno, quiero decir que la intuición de ella es, ciertamente, una parte del fenómeno, pero que no puede a su vez ser dividida, etc. Pero si algo es conocido como simple sólo en el concepto, y no en el fenómeno, no tengo, con ello, efectivamente, conocimiento alguno del objeto, sino solamente de mi concepto que me formo de algo en general que no es apto para una intuición propiamente tal. Digo solamente que pienso algo de manera enteramente simple, porque efectivamente no sé decir nada más, sino meramente que es algo. <A400>

Ahora bien, la mera apercepción (Yo) es substancia en el concepto, simple en el concepto, etc.; y así, todos aquellos teoremas psicológicos

tienen su acierto indiscutible. Sin embargo, mediante ellos no se conoce del alma, de manera alguna, aquello que propiamente se quisiera saber; pues todos estos predicados no valen para la intuición, y por eso, no pueden tener tampoco consecuencia alguna que sea aplicada a objetos de la experiencia; y por tanto, son enteramente vacíos. Pues aquel concepto de substancia no me enseña que el alma perdure por sí misma, ni que sea una parte de las intuiciones externas que a su vez ya no puede ser dividida y que por tanto no pueda nacer ni perecer por alteraciones de la naturaleza; puras propiedades que podrían hacerme cognoscible al alma en la concatenación de la experiencia, y que me podrían revelar algo en lo que respecta al origen de ella y a su estado futuro. | Pero si yo digo, por una mera cate- <A401>
goría: el alma es una substancia simple, entonces, puesto que el desnudo concepto intelectual de substancia no contiene nada más que la indicación de representar una cosa[841] como sujeto en sí, sin que sea a su vez predicado de otra, es claro que de ello no se sigue nada de la permanencia, y que el atributo de lo simple, por cierto, no puede añadir esa permanencia, y que por tanto uno no recibe, con ello, ni la más mínima enseñanza acerca de lo que pueda ocurrir al alma en las alteraciones del mundo. Si alguien pudiera decirnos que ella es una *parte simple de la materia*, podríamos deducir de ésta, a partir de lo que la experiencia nos enseña de ella, la permanencia; y, juntándola con la naturaleza simple, podríamos deducir la indestructibilidad de ella. Pero de todo ello no nos dice ni una palabra el concepto del Yo en el principio psicológico (Yo pienso).

Pero que el ente que en nosotros piensa suponga que puede conocerse a sí mismo mediante puras categorías, y precisamente mediante aquellas que, en cada título de ellas, expresan la unidad absoluta, viene de aquí. La apercepción es, ella misma, el fundamento de la posibilidad de las categorías, las que, por su parte, no representan nada más que la síntesis de lo múltiple de la intuición, en la medida en que eso [múltiple] tiene unidad en la apercepción. Por eso, la conciencia de sí, en general, es la representación

de aquello que es la condición de toda unidad, y que es, empero, ello mismo incondicionado. Por eso, del Yo pensante (alma) que se piensa[842] a sí mismo como | substancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo <A402> tiempo, y como correlato de toda existencia, del cual puede ser inferida toda otra existencia, se puede decir: que *en vez de conocerse a sí mismo por medio de las categorías*, él conoce más bien las *categorías*, y a través de ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, y por tanto, *por medio de sí mismo*. Ahora bien, es, por cierto, muy evidente que aquello que debo presuponer para conocer, en general, un objeto, no puedo yo conocerlo como si ello mismo fuera un objeto; y que el *yo mismo*[843] determinante (el pensar) es diferente del *yo mismo*[844] determinable (el sujeto pensante) como el conocimiento es diferente del objeto. Sin embargo, nada es más natural ni tentador que la apariencia ilusoria de tomar la unidad en la síntesis de los pensamientos, por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos. Se podría llamar [a esta apariencia ilusoria] la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis*[845] *substantiatae*).

Si se quiere dar un título lógico al paralogismo que hay en las inferencias dialécticas de la doctrina racional del alma, en la medida en que ellas tienen, sin embargo, premisas correctas, se lo puede considerar un *sophisma figurae dictionis* en el cual la premisa mayor hace un uso meramente trascendental de la categoría, en lo que respecta a la condición de ésta;[846] pero la premisa menor, y la conclusión, en lo que respecta al alma, que ha sido subsumida bajo esta condición, hacen un uso empírico de la misma categoría. Así, p. ej., | el <A403> concepto de substancia, en el paralogismo de la simplicidad, es un concepto puramente intelectual, que, sin las condiciones de la intuición sensible, es de uso meramente trascendental, es decir, no es de uso alguno. Pero en la premisa menor, el mismo concepto se aplica al objeto de toda experiencia interna, sin establecer previamente la condición de la aplicación de él *in concreto*, a saber, la permanencia de él, y sin poner por fundamento esa condición; y por eso, se ha hecho de él un uso empírico, que, empero, es inadmisible aquí.

Para mostrar, finalmente, la concatenación sistemática de todas estas afirmaciones dialécticas en una doctrina[847] sofística del alma, en una disposición ordenada de la razón pura, y para mostrar, por tanto, la integridad de ellas, nótese: que la apercepción se ejecuta en todas las clases de las categorías, pero sólo se aplica en aquellos conceptos del entendimiento que en cada una de aquéllas[848] sirven a los restantes de fundamento de la unidad en una percepción posible;[849] en consecuencia: [se aplica en los conceptos de] subsistencia, realidad, unidad (no pluralidad) y existencia, sólo que la razón se los representa aquí a todos ellos como condiciones de la posibilidad de un ente pensante, que a su vez son incondicionadas. Por consiguiente, el alma conoce, en sí misma

| 1° <A404>
La unidad incondicionada
de la **relación**
es decir a sí misma, no como
inherente,
sino
como **subsistente**

2°
La unidad
incondicionada
de la **cualidad**
es decir,
no como una totalidad real,
sino
simple*

3°
La unidad incondicionada
en la **pluralidad** en el tiempo[850]
es decir,
no numéricamente
diferente
en diferentes tiempos,
sino como
uno y precisamente **el mismo**
sujeto

* No puedo mostrar aquí todavía cómo corresponde lo simple, a su vez, a la categoría de la realidad; sino que eso se probará en el capítulo siguiente, en ocasión de otro uso que la razón hace del mismo concepto.

4°
La unidad incondicionada
de la **existencia** en el espacio
es decir,
no como la conciencia
de muchas cosas fuera de ella,
sino
solamente de la existencia de ella
misma,
y la de otras cosas, empero, meramente
como la de representaciones suyas.[851]

| La razón es la facultad de los principios. Las afirmaciones de la psicología pura no contienen predicados empíricos del alma, sino aquellos que, si es que tienen lugar, deben determinar al objeto en sí mismo, independientemente de la experiencia, y por tanto, por la mera razón. Por consiguiente, en justicia deberían estar fundadas en principios y en conceptos universales de las naturalezas pensantes en general. Pero en lugar de ello se encuentra que las rige a todas la representación singular Yo pienso, la cual, precisamente porque expresa (de manera indeterminada) la fórmula pura de toda mi experiencia, se presenta como una proposición universal que vale para todos los entes pensantes; y como sin embargo es una proposición singular en todos los respectos, adopta la apariencia ilusoria de una unidad absoluta de las condiciones del pensar en general, y en virtud de ello se ensancha más allá de lo que podría alcanzar una experiencia posible.[852] <A405>

[Ahora bien, puesto que la proposición: *Yo pienso* (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas; por tanto, es claro: que las inferencias a partir de ella pueden contener un uso meramente trascendental del entendimiento, que excluye toda intromisión de la experiencia, y de cuya marcha nosotros, después de lo que más arriba hemos mostrado, ya

de antemano no podemos hacernos ningún concepto ventajoso. Por tanto, la seguiremos con ojo crítico a través de todos los predicamentos de la doctrina pura del alma]; pero en favor de la brevedad desarrollaremos su prueba en una concatenación ininterrumpida.

Ante todo, la siguiente consideración general puede aguzar nuestra atención sobre esta especie de inferencias. No conozco ningún objeto meramente porque pienso; sino que sólo porque determino una intuición dada, con respecto a la unidad de la conciencia, en la que consiste todo pensar, puedo conocer algún objeto. Por consiguiente, no me conozco a mí mismo por ser consciente de mí mismo como pensante, sino cuando soy consciente de la intuición de mí mismo como determinada con respecto a la función del pensar. Por eso, todos los *modi* de la conciencia de sí en el // pensar, no son todavía, en sí, conceptos intelectuales de objetos [B407] (categorías), sino meras funciones lógicas que al pensamiento no le dan a conocer objeto alguno, y por tanto, tampoco [me dan a conocer] a mí mismo como objeto. El *objeto* no es la conciencia de lo *determinante*,[853] sino solamente la del *yo mismo*[854] *determinable*, es decir, de mi intuición interna (en la medida en que lo múltiple de ella puede ser enlazado de acuerdo con la universal condición de la unidad de la apercepción en el pensar).

1) Ahora bien, en todos los juicios, yo soy siempre el sujeto *determinante* de aquella relación en la que consiste el juicio. Pero que yo, que pienso, deba tener, en el pensamiento, siempre el rango de *sujeto*, y de algo que no puede ser considerado como ligado al pensamiento a manera de un predicado, es una *proposición* apodíctica e incluso *idéntica*;[855] pero no significa que yo, como *objeto*, sea un *ente subsistente* por mí mismo,[856] o una *substancia*. Esto último va muy lejos; por eso, requiere también *data* que no se encuentran en el pensar, y quizá (en la medida en que considero meramente lo pensante como tal) más de lo que yo jamás encontraré (en él).

2) El que el Yo de la apercepción, y por consiguiente, en todo pensar, sea algo *singular* que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, y que por tanto designe un sujeto lógico simple, [es una proposición que] reside ya en el concepto del pensar, y es, en consecuencia, una proposición analítica; pero eso // no significa que el Yo pensante sea una *substancia* [B408] simple, lo que sería una proposición sintética. El concepto de substancia se refiere siempre a intuiciones, que en mí no pueden ser sino sensibles, y que por tanto residen enteramente fuera del campo del entendimiento y [fuera] de su pensar, sólo del cual, sin embargo, se trata aquí propiamente, cuando se dice que el Yo en el pensar es simple. Sería maravilloso si aquí, precisamente en la más pobre de todas las representaciones, y como si fuera mediante una revelación, me fuera dado[857] aquello que por lo común exige tantos preparativos, para discernir (como en las partes de la materia), en lo que la intuición expone, aquello que es substancia; y más todavía, [para discernir] si ésta, acaso, pudiera ser, además, simple.

3) La proposición de la identidad de mí mismo en toda multiplicidad de la que yo soy consciente, es también una proposición que reside en los conceptos mismos, y por tanto, analítica; pero esa identidad del sujeto, de la cual puedo llegar a ser consciente en todas las representaciones de él, no se refiere a la intuición de él, por la cual él es dado como objeto; y por consiguiente, tampoco puede significar la identidad de la persona, por la cual se entiende la conciencia [que cada cual tiene] de la identidad de su propia substancia, como de un ente pensante, en todo cambio de estados; para demostrar la cual no sería bastante con el mero análisis de la proposición Yo pienso, sino que se requerirían diversos // juicios sintéticos que [B409] se basaran en la intuición dada.

4) Distingo mi propia existencia, como [existencia] de un ente pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que está también mi cuerpo); [ésta] es también una proposición analítica; pues *otras* cosas son aquellas que yo pienso como *distintas* de mí. Pero con ello no sé si acaso es posible

esa conciencia de mí mismo, sin cosas fuera de mí por las cuales me sean dadas representaciones, y si yo, por consiguiente, podría existir meramente como ente pensante (sin ser un ser humano).

Por consiguiente, con el análisis de la conciencia de mí mismo en el pensamiento en general, no se ha avanzado ni lo más mínimo en lo que respecta al conocimiento de mí mismo como objeto. La exposición lógica del pensamiento en general se tiene erróneamente por una determinación metafísica del objeto.

Un gran obstáculo, e incluso el único, que puede oponerse a toda nuestra crítica, se presentaría si hubiera alguna posibilidad de demostrar *a priori* que todos los entes pensantes son, en sí, substancias simples, y que por tanto, como tales (lo que es una consecuencia del mismo fundamento de demostración) implican inseparablemente la personalidad, y tienen conciencia de su propia existencia separada de toda materia. Pues de esta manera habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noúmenos*, y // nadie nos disputaría ahora el de- [B410]
recho de ensancharnos más en éste, de cultivarlo, y de tomar posesión de él, según la buena estrella favoreciese a cada cual. Pues la proposición: Todo ente pensante, como tal, es una substancia simple, es una proposición sintética *a priori*; porque, en primer lugar, va más allá del concepto que se le ha puesto por fundamento, y añade al pensamiento en general, la *especie de existencia*;[858] y en segundo lugar, añade a aquel concepto un predicado (el de la simplicidad) que no puede ser dado en experiencia alguna. Entonces, las proposiciones sintéticas *a priori* no son, como lo hemos afirmado, factibles y admisibles meramente con respecto a objetos de una experiencia posible, (y eso, como principios de la posibilidad de esa experiencia misma),[859] sino que pueden dirigirse también a cosas en general y en sí mismas; consecuencia que pone fin a toda esta crítica y que mandaría dejar todo como estaba. Pero el peligro no es aquí tan grande, si uno considera la cosa más de cerca.

En el procedimiento de la psicología racional domina un paralogismo que se expone en el siguiente silogismo:

Lo que no puede ser pensado sino [como] sujeto, tampoco existe sino [como] sujeto, y por consiguiente, es substancia.[860]

// Ahora bien, un ente pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado sino [como] sujeto. [B411]

Por consiguiente, también existe sólo como tal, es decir, como substancia.

En la premisa mayor se habla de un ente que puede ser pensado en general, en todo respecto, y en consecuencia también tal como pudiera ser dado en la intuición. Pero en la premisa menor se habla de él solamente en la medida en que él se considera a sí mismo, como sujeto, sólo en relación con el pensar y con la unidad de la conciencia, pero no a la vez en relación con la intuición, mediante la cual él[861] es dado, como objeto, al pensar. Por consiguiente, la conclusión se obtiene *per sophisma figurae dictionis*, y por tanto, por un sofisma.*

// Que esta resolución del famoso argumento en un paralogismo es enteramente correcta se ve distintamente si se consiente en consultar otra vez, acerca de esto, la observación general a la presentación sistemática de los principios y la sección de los noúmenos, donde ha sido demostrado que el concepto de una cosa que por sí misma puede existir como sujeto, pero no como mero predicado, no lleva consigo, aún, realidad objetiva, es decir, que no se puede saber si le pudiera corresponder, en general, un [B412]

* El pensar se toma, en ambas premisas, en muy diferente significación: en la premisa mayor, [se lo toma] como dirigido a un objeto en general (por tanto, tal como éste puede ser dado en la intuición); pero en la premisa menor, [se lo toma] solamente como consistente en la referencia a la conciencia de sí, con lo cual, entonces, no se piensa objeto alguno, sino que solamente se representa la referencia a sí [mismo], como sujeto (como la forma del pensar). En la primera [premisa] se habla de cosas que no pueden ser pensadas sino [como] sujetos; pero en la segunda no [se habla] de *cosas*, sino del // *pensar* (haciendo abstracción de todos los objetos), en el cual el Yo sirve siempre de sujeto de la conciencia; por eso, en la conclusión no se puede deducir: yo no puedo existir sino [como] sujeto, sino solamente: al pensar mi existencia, puedo emplearme a mí mismo sólo como sujeto del juicio; lo que es una proposición idéntica, que no revela absolutamente nada sobre la especie de mi existencia. [B412]

objeto, porque no se entiende la posibilidad de tal manera de existir; y en consecuencia, que [ese concepto][862] no suministra absolutamente ningún conocimiento. Pero si él ha de indicar, con la denominación de substancia, un objeto que puede ser dado; si él ha de llegar a ser un conocimiento, entonces debe ser puesta por fundamento una intuición permanente, que es la condición indispensable de la realidad objetiva de un concepto, a saber, aquello sólo mediante lo cual es dado el objeto. Ahora bien, en la // intui- [B413]
ción interna no tenemos nada permanente, pues el Yo es sólo la conciencia de mi pensar; por tanto, si nos quedamos detenidos sólo en el pensar, nos falta también la condición necesaria para aplicar a sí mismo,[863] como ente pensante, el concepto de substancia, es decir, [el concepto] de un sujeto que subsiste por sí mismo; y la simplicidad de la substancia, ligada a ello,[864] queda enteramente suprimida juntamente con la realidad objetiva de este concepto, y se convierte en una unidad cualitativa meramente lógica de la conciencia de sí mismo en el pensar en general, ya sea que el sujeto sea compuesto, o que no lo sea.

Refutación de la prueba ofrecida por Mendelssohn,
de la permanencia del alma

Este penetrante filósofo notó bien pronto, en los argumentos habituales por los que se pretende probar que el alma (si se admite que sea un ente simple) no puede dejar de ser por *descomposición*, una insuficiencia con respecto al propósito de asegurarle la necesaria perduración, puesto que aún se podría suponer una cesación de la existencia de ella por *extinción*. En su *Fedón* intentó excluir de ella esa caducidad, que sería una verdadera aniquilación, confiando en demostrar que un ente simple no puede cesar de ser, porque, puesto que no puede ser disminuido, y por tanto, [no puede] perder, poco a poco, algo de su existencia y transformarse así // paulatinamente en nada (pues no tiene en sí [B414]

partes, y por tanto, tampoco pluralidad alguna), entre un instante, en el que es, y otro en el que ya no es, no habría tiempo alguno, lo que es imposible. Pero no pensó que aunque concedamos al alma esa naturaleza simple, a saber: que no contiene un múltiple [de partes] *unas fuera de las otras*, y por tanto, [que no contiene] cantidad extensiva alguna, aun así no se le puede negar, ni a ella, ni a nada existente, una cantidad intensiva, es decir, un grado de realidad con respecto a todas sus facultades, y en general, [con respecto] a todo aquello en lo que consiste la existencia; [grado] que puede disminuir pasando por todos los infinitos grados menores; y así, la presunta substancia (la cosa cuya permanencia todavía no está firmemente establecida) puede convertirse en nada, aunque no por descomposición, sí empero por paulatina atenuación (*remissio*) de sus fuerzas (y por tanto, si se me permite emplear el término, por languidecimiento). Pues la conciencia misma tiene siempre un grado que siempre puede ser aún disminuido;* y en consecuencia, también la facultad de ser consciente de sí mismo, // y así [B415]
todas las restantes facultades. Por consiguiente, sigue sin estar demostrada la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interno; y sigue siendo aun indemostrable; aunque sea de por sí clara su permanencia en la vida, cuando el ente pensante (como ser humano) es a la vez, para sí mismo, un objeto de los sentidos externos; con lo cual, empero, no alcanza su propósito el psicólogo racional que intenta demostrar, por meros conceptos, la absoluta permanencia de ella incluso más allá de la vida.**

* La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación; pues cierto grado de conciencia, que empero no es suficiente para el recuerdo, debe de encontrarse incluso en muchas representaciones oscuras, porque sin ninguna conciencia no haríamos, en el enlace de // representacio- [B415]
nes oscuras, diferencia alguna, que podemos hacer, empero, entre los atributos distintivos de muchos conceptos (como los de Derecho y equidad, y como [los conceptos] del músico, cuando abarca a la vez muchas notas en su fantasía). Sino que es clara una representación en la que la conciencia es suficiente para [tener] **conciencia** *de la diferencia* de ella, respecto de otras. Si ésta es bastante para diferenciar, pero no para la conciencia de la diferencia, entonces la representación debería todavía llamarse oscura. Por tanto, hay infinitos grados de conciencia, hasta su extinción.

** Aquellos que, para poner en camino una nueva posibilidad, creen haber hecho ya bastante con insistir en que no se puede mostrar contradicción en sus presuposiciones (tal como, en general, [lo

// Ahora bien, si tomamos nuestras proposiciones anteriores, tal como ellas, en tanto que son válidas para todos los entes pensantes, deben ser tomadas en la psicología racional [entendida] como sistema: en concatenación *sintética*; y partiendo de la categoría de relación con la proposición: todos // los entes pensantes, como tales, son substancias, recorremos hacia atrás la serie de ellas, hasta que se cierre el círculo, entonces nos encontramos, al final, con la existencia de ellos,[866] de la cual ellos, en ese sistema, no sólo son conscientes con independencia de [B416] [B417]

hacen] aquellos que, teniendo solamente en las intuiciones empíricas en la vida humana un ejemplo del pensar, creen entender la posibilidad de ese pensar también después de la // cesación de ésta) pueden ser puestos en gran perplejidad por otras posibilidades, que no son, en lo más mínimo, más audaces. Una de ellas es la posibilidad de la partición de una *substancia simple* en varias substancias, y recíprocamente, la confluencia (coalición) de muchas [substancias] en una simple. Pues aunque la divisibilidad presupone un compuesto, no requiere necesariamente un compuesto de substancias, sino solamente de los grados (de las diversas facultades) de una y la misma substancia. Tal como se puede pensar que se reducen a la mitad todas las potencias y facultades del alma, incluso la de la conciencia, pero de manera tal que siempre siga habiendo substancia; así también se puede representar sin contradicción que esa mitad extinguida se conserva, pero no en ella, sino fuera de ella, y que, puesto que aquí habría sido demediado todo lo que en ella pudiera haber sido real, y en consecuencia, tuviera un grado, por tanto, toda la existencia de ella, sin faltar nada, entonces surgiría una substancia particular fuera de ella. Pues la pluralidad que habría sido dividida, estaba ya antes, pero no como pluralidad de substancias, sino de toda realidad, como *quantum* de la existencia en ella; y la unidad de la substancia era sólo una manera de existir, que habría sido convertida, sólo por esa división, en una pluralidad de la // subsistencia. Pero también de la misma manera pueden confluir varias substancias simples en una, con lo cual no se perdería nada más que la mera pluralidad de la subsistencia, al contener una de ellas el grado de realidad de todas las precedentes juntas; y quizá las substancias simples, que nos suministran el fenómeno de una materia, [pudieran] producir (por cierto que no mediante un influjo mecánico ni químico de las unas sobre las otras, pero sí por medio de un [influjo] desconocido para nosotros, del cual aquél fuera sólo el fenómeno), mediante una similar partición *dinámica* de las almas de los padres, como *cantidades intensivas*, almas de niños, al compensar aquéllas su merma, a su vez, mediante coalición con nueva materia de la misma especie. Estoy muy lejos de otorgar a semejantes divagaciones el más mínimo valor ni la más mínima validez; y los precedentes principios de la "Analítica" han insistido suficientemente en que no se haga de las categorías (como [p. ej.] de la de substancia) otro uso que el empírico. Pero si el racionalista es bastante audaz como para hacer, de la mera facultad de pensar, (sin ninguna intuición permanente que suministre un objeto),[865] un ente que subsiste por sí mismo, sólo porque la unidad de la apercepción en el pensar no le permite explicación alguna que tome por punto de partida lo compuesto, mientras que // haría mejor en confesar que no sabe cómo explicar la posibilidad de una naturaleza pensante, ¿por qué no habría de tener derecho el *materialista* a la misma audacia de servirse de su principio para un uso opuesto, manteniendo la unidad formal del primero, aunque tampoco él pueda apelar a la experiencia para apoyar sus posibilidades? [B416] [B417] [B418]

las cosas exteriores, sino que también pueden determinarlas a éstas[867] (en lo que respecta a // la permanencia, que pertenece necesariamente [B418] al carácter de la substancia) a partir de sí mismos. Pero de aquí se sigue que el *idealismo*, en ese mismo sistema racionalista, es inevitable; al menos el [idealismo] problemático; y si la existencia de cosas exteriores no es exigible para la determinación de la [existencia] propia en el tiempo, aquélla es admitida de manera enteramente superflua, sin que se pueda dar nunca una prueba de ella.

Si, en cambio, seguimos el proceder *analítico*, según el cual el Yo pienso, como una proposición que ya en sí misma encierra una existencia, sirve de fundamento, como dado, y por tanto, [sirve de fundamento] la modalidad, y si la descomponemos [a esa proposición] para conocer su contenido, es decir, [para saber] si acaso este Yo determina sólo por este medio[868] su existencia en el espacio o en el tiempo, y cómo lo hace, entonces las proposiciones de la doctrina racional del alma no comenzarían por el concepto de un ente pensante en general, sino por una realidad efectiva; y a partir de la manera como ésta fuese pensada, luego que hubiera sido apartado todo lo que en ella es empírico, // se deduciría lo que corresponde a un ente [B419] pensante en general, como lo muestra la tabla siguiente.

1°
Yo pienso,

2°
como sujeto,

3°
como sujeto
simple,

4°
como sujeto
idéntico
en todo estado de mi
pensar.

Ahora bien, puesto que aquí, en la segunda proposición, no está determinado si yo *puedo* existir y ser pensado sólo como sujeto y no también como predicado de otro, el concepto de un sujeto está tomado aquí de manera meramente lógica, y queda indeterminado si ha de entenderse con él una substancia, o no. Pero en la tercera proposición, la unidad absoluta de la apercepción, el Yo simple, en la representación a la cual se refieren todo enlace y toda separación, en los que consiste el pensar, se vuelve importante también por sí misma, aunque yo no haya establecido todavía nada acerca de la constitución del sujeto, ni de la subsistencia de él. La apercepción es algo real, y la simplicidad de ella reside ya en su posibilidad. Ahora bien, en el espacio no hay nada real que sea simple; pues los puntos (en los que consiste lo único simple [que hay] en el espacio) son meros límites, pero no son, ellos mismos, algo que sirva, como parte, para constituir al espacio. Por consiguiente, de aquí se sigue // la imposibilidad [B420] de una explicación de mi manera de ser, como mero sujeto pensante, a partir de los principios del *materialismo*. Pero como mi existencia, en la primera proposición, se considera como dada, ya que no dice que todo ente pensante existe (lo que afirmaría de ellos a la vez la necesidad absoluta, y por tanto, demasiado) sino sólo: *yo existo* pensando; por eso, [esa proposición] es empírica, y contiene la determinabilidad de mi existencia meramente con respecto a mis representaciones en el tiempo. Pero como, a mi vez, yo necesito para ello ante todo algo permanente que, en la medida en que me pienso, no me es dado jamás en la intuición interna, resulta que no es posible determinar, mediante esta conciencia simple de sí mismo, la manera como existo: si acaso como substancia, o como accidente. Por consiguiente, si el *materialismo* no es apto como modo de explicación de mi existencia, tampoco es suficiente para ello el *espiritualismo*; y la consecuencia es que no podemos, de ninguna manera, conocer nada de la naturaleza de nuestra alma, en lo concerniente, en general, a la posibilidad de su existencia separada.

Y ¿cómo iba a ser posible que, mediante la unidad de la conciencia, que sólo conocemos porque la necesitamos imprescindiblemente para la posibilidad de la experiencia, fuéramos más allá de la experiencia (de nuestra existencia en la vida), y que incluso extendiéramos nuestro conocimiento hasta la naturaleza de todos los entes pensantes en general // por [B421] medio de la proposición Yo pienso, [proposición que es] empírica, pero indeterminada respecto de toda especie de la intuición?

No hay, por consiguiente, psicología racional alguna, como *doctrina* que nos suministre un complemento de nuestro conocimiento de nosotros mismos; sino [que la hay] solamente como *disciplina* que le impone a la razón especulativa, en este campo, límites que no se pueden sobrepasar, por una parte, para no echarse en brazos de un materialismo sin alma, y por otra parte, para no perderse divagando en un espiritualismo que, para nosotros, en la vida, carece de fundamento; sino que nos aconseja, más bien, que tomemos esta negativa de nuestra razón a dar una respuesta satisfactoria a las preguntas curiosas que van más allá de esta vida, como una señal de ella,[869] de que apartemos nuestro conocimiento de nosotros mismos, de la especulación estéril y desaforada, aplicándolo al fructífero uso práctico; el cual,[870] aunque esté siempre dirigido a objetos de la experiencia, toma de más alto sus principios, y determina la conducta de tal manera, como si nuestro destino llegase infinitamente más allá de la experiencia, y por tanto, más allá de esta vida.

Por todo esto se ve que es un mero malentendido el que le da origen a la psicología racional. La unidad de la conciencia, que sirve de fundamento de las categorías, se toma aquí por intuición del sujeto, como [si fuera intuición] de un objeto, y a ella se aplica la categoría // de substancia. Pero [B422] ella es solamente la unidad en el *pensar*, por la cual,[871] solamente, no es dado objeto alguno, y a la cual, por tanto, no puede aplicarse la categoría de substancia, la que siempre presupone una *intuición* dada, y [por la cual], entonces, este sujeto no puede ser conocido. Por consiguiente, el sujeto de

las categorías no puede, en virtud de pensarlas a éstas, obtener un concepto de sí mismo como objeto de las categorías; pues para pensarlas a éstas debe poner por fundamento su pura conciencia de sí, que es lo que había que explicar. De la misma manera, el sujeto, en el cual la representación del tiempo tiene originariamente su fundamento, no puede determinar, en virtud de ella, su propia existencia[872] en el tiempo; y si esto último no puede ser, tampoco puede tener lugar lo primero, como determinación de sí mismo (como ente pensante en general) por medio de categorías.*

* * *

// Así, pues, en la medida en que se esperaba obtenerlo a través de la filosofía especulativa, se desvanece en esperanza frustrada un conocimiento que se buscó más allá de los límites de la experiencia posible, y perteneciente al más alto interés de la humanidad; // con ello, sin embargo, el rigor de la crítica, al demostrar a la vez la imposibilidad de establecer, más allá del límite de la experiencia, dogmáticamente, algo acerca de un [B423] [B424]

* El Yo pienso es, como ya se dijo, una proposición empírica, y contiene en sí la proposición Yo existo. Pero no puedo decir: todo lo que piensa, existe; pues en ese caso la propiedad de pensar haría, de todos los entes que la poseen, entes necesarios. Por eso mi existencia tampoco puede considerarse como deducida de la proposición Yo pienso, como lo creyó Cartesius (porque, en caso contrario, debería preceder la premisa mayor: todo lo que piensa, existe), sino que es idéntica a ella. [Esta proposición] expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, [una] percepción (y por tanto prueba que // en el fundamento de esta proposición existencial hay ya una sensación, que, en [B423] consecuencia, pertenece a la sensibilidad), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción, con respecto al tiempo; y la existencia no es aquí, todavía, una categoría; [una categoría,] como tal, no se refiere a un objeto dado de manera indeterminada, sino sólo a uno del que se tiene un concepto, y del que se quiere saber si además, fuera de este concepto, está puesto, o no. Una percepción indeterminada significa aquí algo real que ha sido dado, pero sólo [dado] al pensar en general, y por tanto, no [dado] como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma (*noumenon*), sino como algo que efectivamente existe, y que es designado como tal en la proposición Yo pienso. Pues hay que notar que si a la proposición: Yo pienso, la he llamado empírica, no quiero con eso decir que el **Yo**, en esa proposición, sea una representación empírica; es más bien una [representación] puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general. Pero sin alguna representación empírica que suministre la materia para el pensar, el acto Yo pienso no tendría lugar, y lo empírico es solamente la condición de la aplicación, o del uso, de la facultad intelectual pura.

objeto de la experiencia, le presta a la razón, con respecto a este interés de ella, el no desdeñable servicio de ponerla a cubierto de todas las posibles afirmaciones de lo contrario; lo que no puede suceder de otro modo que si, o bien uno prueba apodícticamente su proposición, o, si esto no resulta bien, busca las fuentes de esta incapacidad, las cuales, si residen en las limitaciones necesarias de nuestra razón, deben someter a todo adversario precisamente a la misma ley de renunciar a toda pretensión de afirmación dogmática.

Sin embargo, con esto no se pierde, aquí, ni lo más mínimo en lo que respecta a la justificación, e incluso a la necesidad, de suponer una vida futura según principios del uso práctico de la razón enlazado con el especulativo; pues de todos modos, la demostración meramente especulativa nunca ha podido tener influjo alguno sobre la razón humana vulgar. Esta [demostración] está de tal modo asentada sobre la punta de un cabello,[873] que aun la misma escuela sólo puede mantenerla allí en la medida en que la hace girar ininterrumpidamente sobre sí misma como un trompo; y a sus propios ojos,[874] por tanto, [la demostración] no suministra ningún fundamento permanente, sobre el cual se pueda edificar algo. Las demostraciones que son útiles para el mundo conservan // aquí [B425]
su valor sin merma alguna, y al deponer aquellas pretensiones dogmáticas más bien ganan en claridad y en convicción sincera, pues instalan a la razón en su dominio peculiar, a saber, en el orden de los fines, que es a la vez, ciertamente, un orden de la naturaleza; pero entonces ella,[875] a la vez, como facultad práctica en sí misma, sin estar limitada a las condiciones del último,[876] tiene derecho a ensanchar al primero,[877] y con él, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida. A juzgar por una *analogía con la naturaleza* de los seres vivientes en este mundo –en los cuales la razón debe necesariamente suponer, como principio, que no se encuentra ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, es decir, nada, que sea superfluo ni despro-

porcionado para el uso, y por tanto, nada ajeno a un fin, sino que todo es perfectamente proporcionado a su función en la vida–[878] el ser humano, que puede, él solo, contener en sí el último fin final de todo eso, debería ser la única criatura exceptuada de ello. Pues sus disposiciones naturales, no sólo en lo que respecta a los talentos y a los impulsos de hacer uso de ellas, sino principalmente la ley moral en él, sobrepasan en tal medida todo el provecho y la ventaja que él pudiera extraer de ellas en esta vida, que la última[879] incluso enseña a estimar sobre todas las cosas la mera conciencia de la probidad de la intención, aunque falten todas las ventajas // y aun [si falta] la vana y engañosa fama, y él se siente[880] [B426] interiormente llamado a hacerse a sí mismo, por su conducta en este mundo, aun renunciando a muchas ventajas, apto para ser ciudadano de uno mejor, que él tiene en la idea. Este poderoso argumento de prueba, que jamás puede ser refutado, acompañado por un conocimiento que aumenta sin cesar, de la conformidad a fines en todo lo que vemos ante nosotros, y por una vista de la inmensidad de la creación, y por tanto, [acompañado] también por la conciencia de un cierto carácter ilimitado del posible ensanchamiento de nuestros conocimientos, junto con un impulso proporcional a éste, queda siempre [vigente], aunque debamos renunciar a entender, a partir del mero conocimiento teórico de nosotros mismos, la perduración necesaria de nuestra existencia.

Conclusión de la solución del paralogismo psicológico

La apariencia ilusoria dialéctica en la psicología racional se basa en la confusión de una idea de la razón ([la idea] de una inteligencia pura) con el concepto, completamente indeterminado, de un ente pensante en general. Me pienso a mí mismo, para los propósitos de una experiencia posible, haciendo abstracción de toda experiencia efectivamente real; y de allí infiero que puedo ser consciente de mi existencia también fuera de la experiencia

y de // las condiciones empíricas de ella. En consecuencia, confundo la posible *abstracción* de mi existencia empíricamente determinada,[881] con la presunta conciencia de una existencia *separada* posible, de mi *yo mismo*[882] pensante, y creo *conocer* lo substancial en mí, como un sujeto trascendental, cuando sólo tengo en el pensamiento la unidad de la conciencia, que sirve de fundamento de todo determinar [entendido] como mera forma del conocimiento. [B427]

El problema de explicar la comunidad del alma con el cuerpo no forma propiamente parte de aquella psicología de la que aquí se trata, porque ella tiene el propósito de demostrar la personalidad del alma también fuera de esa comunidad (después de la muerte) y por tanto es, en sentido propio, *trascendente*, aunque se ocupe de un objeto de la experiencia, si bien solamente en la medida en que deja de ser un objeto de la experiencia. Sin embargo, con nuestra doctrina se puede dar una respuesta suficiente también a esto. La dificultad que ha sido ocasión de este problema consiste, como es sabido, en la presupuesta heterogeneidad del objeto del sentido interno (el alma) con los objetos de los sentidos externos; pues a aquél está ligado solamente el tiempo, y a éstos, además, el espacio, como condición formal de la intuición de ellos. Pero si se tiene en cuenta que las dos especies de objetos se diferencian entre sí aquí no internamente, sino sólo en la medida en que uno *se aparece* exteriormente al otro, // y [que] [B428] por tanto aquello que, como cosa en sí misma, sirve de fundamento del fenómeno de la materia, quizá no sea tan heterogéneo, entonces se desvanece esta dificultad, y no queda otra alguna sino la de cómo es posible, en general, una comunidad de substancias; [dificultad] cuya solución está enteramente fuera del campo de la psicología, y sin duda, como lo juzgará fácilmente el lector después de lo que ha sido dicho en la "Analítica" de las potencias fundamentales y las facultades, también fuera del campo de todo conocimiento humano.

Observación general acerca del tránsito de la psicología racional a la cosmología

La proposición Yo pienso, o bien, yo existo pensando, es una proposición empírica. Pero a una [proposición] tal le sirve de fundamento una intuición empírica, y en consecuencia, también [le sirve de fundamento] el objeto pensado, como fenómeno; y así, parece como si, según nuestra teoría, el alma, íntegramente, incluso en el pensar, se convirtiera en fenómeno, y de esa manera nuestra conciencia misma, como mera apariencia ilusoria, se debiera referir, en efecto, a la nada.

El pensar, tomado por sí, es sólo la función lógica, y por tanto, pura espontaneidad del enlace de lo múltiple de una intuición meramente posible, y no representa de ninguna manera al sujeto de la conciencia como // fenómeno, meramente porque no toma en cuenta en modo alguno la especie de intuición, si ella es sensible o intelectual. Por él no me represento a mí ante mí mismo, ni como soy, ni tampoco como me aparezco a mí mismo; sino que me pienso sólo como [pienso] a cualquier objeto en general, de cuya especie de intuición hago abstracción. Si me represento a mí aquí como *sujeto* de los pensamientos, o como *fundamento* del pensar, estas maneras de representación no significan las categorías de substancia o de causa, pues éstas son aquellas funciones del pensar (del juzgar) aplicadas ya a nuestra intuición sensible; las cuales, por cierto, serían requeridas[883] si yo quisiera *conocerme*. Ahora bien, yo pretendo, empero, ser consciente de mí sólo como pensante; dejo de lado cómo sea dado mi propio *yo mismo* en la intuición; y entonces él podría ser para mí, que pienso, mero fenómeno, pero no en la medida en que pienso; en la conciencia de mí mismo en el mero pensar, yo soy *el ente mismo*,[884] del cual, empero, no me es dado todavía, por ello, nada para el pensar.

[B429]

Pero la proposición Yo pienso, en la medida en que significa *Yo existo pensando*, no es mera función lógica, sino que determina al sujeto (que

entonces es a la vez objeto) con respecto a la existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición siempre suministra al objeto no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno. Por consiguiente, en ella// ya no hay sólo mera espontaneidad del pensar, sino también [B430] receptividad de la intuición, es decir, el pensar de mí mismo aplicado a la intuición empírica de ese mismo sujeto. En esta última el *sí mismo*[885] pensante debería entonces, pues, buscar las condiciones del uso de sus funciones lógicas como categorías de substancia, de causa, etc., no meramente para designarse, como objeto en sí mismo, con el Yo, sino también para determinar la especie de su existencia, es decir, para conocerse como *noumenon*; lo cual, empero, es imposible, pues la intuición empírica interna es sensible, y no proporciona nada más que *data* del fenómeno, el cual no puede suministrar nada al objeto de la *conciencia pura* para el conocimiento de su existencia separada, sino que sólo puede servir para los propósitos de la experiencia.

Pero si se supone que en lo que sigue, no en la experiencia, sino en ciertas (no meras reglas lógicas, sino) leyes del uso puro de la razón, válidas *a priori*, concernientes a nuestra existencia, se encontrase ocasión para presuponernos enteramente *a priori* como *legisladores*, en lo que respecta a nuestra propia *existencia*, y [para presuponernos] también como determinantes de esa existencia, entonces por ello se descubriría una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica; y aquí advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia había, contenido *a priori*, algo que puede servir para determinar nuestra existencia –que sólo de modo sensible puede ser// íntegramente determinada–[886] con [B431] respecto a cierta facultad interna, en relación con un mundo inteligible (por cierto que sólo pensado).

Pero esto, sin embargo, no haría avanzar en lo más mínimo los intentos en la psicología racional. Pues por aquella admirable facultad que

sólo la conciencia de la ley moral me revela,[887] yo llegaría a tener, ciertamente, un principio puramente intelectual de la determinación de mi existencia, pero ¿mediante cuáles predicados? Mediante ningunos otros que los que deben serme dados en la intuición sensible; y así yo iría a parar de nuevo allí donde estaba en la psicología racional, a saber, a la necesidad de intuiciones sensibles para procurarles significado a mis conceptos intelectuales[888] de substancia, causa, etc., sólo mediante los cuales puedo tener conocimiento de mí mismo; pero aquellas intuiciones nunca pueden ayudarme a sobrepasar el campo de la experiencia. Sin embargo, en lo que concierne al uso práctico (el cual, empero, siempre está dirigido a objetos de la experiencia),[889] yo estaría autorizado a aplicar estos conceptos, de acuerdo con la significación analógica en el uso teórico, a la libertad y al sujeto de ella; entendiendo por ellos solamente las funciones lógicas de sujeto y predicado, de fundamento y consecuencia, de acuerdo con las cuales las acciones o los // efectos se [B432] determinan de acuerdo con esas leyes de tal manera, que pueden ser explicados siempre, a la vez, con las leyes de la naturaleza, de acuerdo con las categorías de substancia y de causa, aunque surjan de un principio enteramente diferente.[890] Esto ha tenido que ser dicho solamente para prevenir el malentendido al que fácilmente está expuesta la doctrina de nuestra intuición del *yo mismo*,[891] como fenómeno. En lo que sigue habrá ocasión de hacer uso de esto.

Capítulo segundo del libro segundo de la dialéctica trascendental
La antinomia de la razón pura

En la introducción a esta parte de nuestra obra hemos mostrado que toda apariencia ilusoria trascendental de la razón pura se basa en inferencias dialécticas, cuyo esquema suministra la lógica en las tres especies formales de los | silogismos en general, así como las categorías encuentran su esque- <A406>

sólo la conciencia de la ley moral me revela,[887] yo llegaría a tener, ciertamente, un principio puramente intelectual de la determinación de mi existencia, pero ¿mediante cuáles predicados? Mediante ningunos otros que los que deben serme dados en la intuición sensible; y así yo iría a parar de nuevo allí donde estaba en la psicología racional, a saber, a la necesidad de intuiciones sensibles para procurarles significado a mis conceptos intelectuales[888] de substancia, causa, etc., sólo mediante los cuales puedo tener conocimiento de mí mismo; pero aquellas intuiciones nunca pueden ayudarme a sobrepasar el campo de la experiencia. Sin embargo, en lo que concierne al uso práctico (el cual, empero, siempre está dirigido a objetos de la experiencia),[889] yo estaría autorizado a aplicar estos conceptos, de acuerdo con la significación analógica en el uso teórico, a la libertad y al sujeto de ella; entendiendo por ellos solamente las funciones lógicas de sujeto y predicado, de fundamento y consecuencia, de acuerdo con las cuales las acciones o los // efectos se [B432]
determinan de acuerdo con esas leyes de tal manera, que pueden ser explicados siempre, a la vez, con las leyes de la naturaleza, de acuerdo con las categorías de substancia y de causa, aunque surjan de un principio enteramente diferente.[890] Esto ha tenido que ser dicho solamente para prevenir el malentendido al que fácilmente está expuesta la doctrina de nuestra intuición del *yo mismo*,[891] como fenómeno. En lo que sigue habrá ocasión de hacer uso de esto.

Capítulo segundo del libro segundo de la dialéctica trascendental
La antinomia de la razón pura

En la introducción a esta parte de nuestra obra hemos mostrado que toda apariencia ilusoria trascendental de la razón pura se basa en inferencias dialécticas, cuyo esquema suministra la lógica en las tres especies formales de los | silogismos en general, así como las categorías encuentran su esque- <A406>

ma lógico en las cuatro funciones de todos los juicios. La *primera especie* de esos raciocinios sofísticos se refería a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general (del sujeto, o del alma), en correspondencia con los silogismos **categóricos**, cuya premisa mayor, como principio, enuncia la referencia de un predicado a un // *sujeto*. [B433] La *segunda especie* de argumento dialéctico tendrá entonces por contenido, por analogía con los silogismos **hipotéticos**, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en el fenómeno; así como la *tercera especie*, que se presentará en el capítulo siguiente, tiene por tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general.

Es digno de notarse, empero, que el paralogismo trascendental produjo una apariencia ilusoria meramente unilateral, con respecto a la idea del sujeto de nuestro pensar; y que para la afirmación de lo contrario no es posible encontrar ni la más mínima apariencia ilusoria originada en conceptos de la razón. La ventaja está enteramente del lado del pneumatismo, aunque éste no puede negar el defecto hereditario que lo lleva a disiparse en mero humo en la prueba de fuego de la crítica, a pesar de todas las apariencias que lo favorecen.

Muy otro es el resultado si aplicamos la razón a la *síntesis objetiva* de los fenómenos, | en la cual ella piensa, ciertamente, hacer valer con mu- <A407> cho brillo su principio de la unidad incondicionada, pero pronto se enreda en tales contradicciones, que se ve obligada a desistir de sus pretensiones en lo que respecta a la cosmología.

Pues aquí se manifiesta un nuevo fenómeno de la razón humana, a saber: una antitética enteramente natural, para la cual no se precisa cavilar ni tender lazos artificiosos, // sino que la razón cae por sí misma en ella, y [B434] de manera inevitable; por ella, ciertamente, [la razón] queda preservada del sopor de una convicción imaginaria, producido por una apariencia ilusoria meramente unilateral; pero a la vez es inducida a la tentación, ya de entregarse a una desesperanza escéptica, ya de adoptar un empecinamien-

to dogmático, poniéndose rígidamente en la cabeza ciertas afirmaciones, sin prestar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la parte contraria. Las dos [posiciones] son la muerte de una filosofía sana, si bien aquélla podría llamarse también, en verdad, la *eutanasia* de la razón pura.

Antes de mostrar las escenas de discordia y de quebrantos que este conflicto de las leyes (antinomia) de la razón pura ocasiona, daremos ciertas explicaciones que pueden aclarar y justificar el método del que nos servimos en el tratamiento de nuestro objeto. A todas las ideas trascendentales, en la medida en que conciernen a la totalidad absoluta en la síntesis de los fenómenos, las llamo *conceptos del mundo*, | en parte precisamente <A408>
por esa totalidad incondicionada, en la que se basa también el concepto del mundo como un todo, [concepto] que es, él mismo, sólo una idea; en parte porque se refieren solamente a la síntesis de los fenómenos, y por tanto, a la [síntesis] empírica, mientras que por el contrario la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles en general// dará ocasión a un ideal de la razón pura que es enteramente [B435]
diferente del concepto de mundo, aunque está en relación con éste. Por eso, así como los paralogismos de la razón pura pusieron el fundamento para una psicología dialéctica, la antinomia de la razón pura pondrá a la vista los principios trascendentales de una presunta cosmología pura (racional), no para darla por válida y adoptarla, sino, como lo indica ya la denominación de un conflicto de la razón, para representarla en su apariencia ilusoria, deslumbrante, pero falsa, como una idea que no se puede hacer compatible con los fenómenos.

Sección primera de la antinomia de la razón pura
Sistema de las ideas cosmológicas

Ahora bien, para poder enumerar estas ideas con precisión sistemática, según un principio, debemos observar *primeramente* que sólo del entendi-

miento pueden surgir conceptos puros y trascendentales; | que la razón no <A409> genera propiamente concepto alguno, sino que a lo sumo *libera* al *concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, y procura, por consiguiente, ensancharlo más allá de los límites de lo empírico, aunque en conexión con // ello. Esto ocurre en virtud de [B436] que ella exige, para un condicionado dado, absoluta totalidad por la parte de las condiciones (bajo las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos a la unidad sintética), y con ello convierte a la categoría en idea trascendental, para darle integridad absoluta a la síntesis empírica mediante la continuación de ella hasta lo incondicionado (que nunca se encuentra en la experiencia, sino sólo en la idea). La razón exige esto según el principio: *si está dado lo condicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado*, sólo mediante lo cual aquello [condicionado] era posible. Así, pues, *primeramente*, las ideas trascendentales no son propiamente nada más que categorías ensanchadas hasta lo incondicionado, y aquéllas se podrán disponer en una tabla ordenada según los títulos de las últimas. Pero *en segundo lugar*, no todas las categorías servirán para ello, sino solamente aquellas en las que la síntesis constituya una serie; y precisamente [una serie] de condiciones para un condicionado, subordinadas unas a otras (no coordinadas [unas con otras]). La razón exige la totalidad absoluta sólo en la medida en que ella concierne a la serie | ascendente de las condiciones <A410> para un condicionado dado; por tanto, no [la exige] cuando se trata de la línea descendente de las consecuencias, ni tampoco cuando se trata del agregado de condiciones coordinadas para esas consecuencias. Pues las condiciones // están ya presupuestas con respecto al condicionado dado, y [B437] hay que considerarlas como dadas también junto con éste; mientras que, como las consecuencias no hacen posibles a sus condiciones, sino que más bien las presuponen, uno puede, en el progreso hacia las consecuencias (o en el descenso desde la condición dada, a lo condicionado) desen-

tenderse de si la serie termina, o no termina; y en general, la cuestión de la totalidad de ella no es una presuposición de la razón.

Así, necesariamente se piensa que un tiempo enteramente transcurrido hasta el momento dado, es también dado (aunque no sea determinable por nosotros). Pero por lo que concierne al [tiempo] venidero, como él no es la condición para llegar al presente, para comprenderlo a éste es enteramente indiferente cómo tratemos al tiempo venidero: si se prefiere hacerlo cesar en algún momento, o si se prefiere dejarlo correr hasta lo infinito. Sea la serie m, n, o, donde n es dado como condicionado respecto de m, pero a la vez como condición de o; [supóngase] que la serie vaya en sentido ascendente, desde el condicionado n a m (l, k, i, etc.) e igualmente, en sentido descendente, desde la condición n a lo condicionado o (p, q, r, etc.); debo presuponer la primera serie, para considerar n como dado, y n es posible, según la
razón ([según] la totalidad de las condiciones) | sólo por medio de aquella <A411>
serie, pero su posibilidad no se basa en la serie siguiente o, p, q, r, que por
eso tampoco // puede ser considerada como dada, sino sólo como *dabilis*. [B438]

Llamaré *regresiva* a la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, a partir de aquella que es la [condición] más próxima al fenómeno dado, hasta las condiciones más remotas; y *progresiva*, en cambio, a [la síntesis] por el lado de lo condicionado, a partir de la consecuencia más próxima hasta las [consecuencias] más remotas. La primera va *in antecedentia*, la segunda *in consequentia*. Las ideas cosmológicas, por consiguiente, se ocupan de la totalidad de la síntesis regresiva, y van *in antecedentia*, no *in consequentia*. Si ocurre esto último, no es un problema necesario de la razón pura, sino uno arbitrario, porque para la comprensibilidad completa de lo que está dado en el fenómeno necesitamos ciertamente los fundamentos, pero no las consecuencias.

Para disponer ahora la tabla de las ideas según la tabla de las categorías, tomemos primeramente los dos *quanta* primigenios de toda nuestra intuición, tiempo y espacio. El tiempo es en sí mismo una serie (y la con-

dición formal de todas las series), y por eso hay que distinguir *a priori* en él, respecto de un presente dado, los *antecedentia* como condiciones (lo pasado), de los *consequentibus* (lo futuro). | Por consiguiente, la idea <A412> trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un // condicionado dado se refiere solamente a todo el tiempo pasado. Según [B439] la idea de la razón, todo el tiempo transcurrido, como condición del momento dado, se piensa necesariamente como dado. Por lo que concierne al espacio, en él, en sí mismo, no hay ninguna diferencia entre el *progressus* y el *regressus*, porque él constituye un *agregado*, pero *no una serie*, ya que las partes de él son todas simultáneas. El momento presente sólo lo pude considerar, respecto del tiempo pasado, como condicionado, pero nunca como condición de él; porque este momento surge, primeramente, sólo por medio del tiempo transcurrido (o más bien, por medio del trascurrir del tiempo precedente). Pero como las partes del espacio no están subordinadas unas a otras, sino que están coordinadas, una parte no es la condición de la posibilidad de la otra, y él no constituye en sí mismo, como el tiempo, una serie. Sin embargo, la síntesis de las múltiples partes del espacio, por la cual lo aprehendemos, es, empero, sucesiva, y por tanto acontece en el tiempo, y contiene una serie. Y como en esa serie de los espacios agregados (p. ej. de los pies en una vara)[892] a partir de uno dado, los [espacios] que después se añaden con el pensamiento son siempre la *condición del límite* de los precedentes, resulta que la *medición* de un espacio ha de considerarse también como una síntesis de una serie de condiciones para un condicionado dado; sólo que no se distingue en sí mismo el lado de las | condiciones, <A413> del lado hacia el cual está lo condicionado, y en consecuencia, // *regressus* [B440] y *progressus* en el espacio parecen ser idénticos. Sin embargo, puesto que una parte del espacio no es dada por la otra, sino sólo limitada [por ella], debemos considerar también, en esa medida, como condicionado todo espacio limitado, el cual presupone a otro espacio como la condición de su límite, y así sucesivamente. Por consiguiente, con respecto a la limitación,

la progresión en el espacio es también un *regressus*, y la idea trascendental de la totalidad absoluta de la síntesis en la serie de las condiciones atañe también al espacio, y puedo preguntar tanto por la totalidad absoluta del fenómeno en el espacio, como por [la totalidad absoluta del fenómeno] en el tiempo transcurrido. Pero si acaso es posible, en general, una respuesta a esa [pregunta], [es algo que] se podrá determinar en lo futuro.

En segundo término, la realidad en el espacio, es decir, la *materia*, es un condicionado cuyas condiciones internas son sus [propias] partes, y [del cual] las partes de las partes son las condiciones remotas; de manera que aquí se produce una síntesis regresiva, cuya totalidad absoluta la razón exige, [totalidad] que no puede tener lugar de otra manera que por medio de una división consumada, por la cual la realidad de la materia o bien se disipa en la nada, o bien [desaparece al convertirse] en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple. En consecuencia, hay aquí también una serie de condiciones y un progreso hacia lo incondicionado.

// En tercer término, por lo que toca a las categorías de la relación real [B441]
entre los fenómenos, | la categoría de substancia con sus accidentes no es <A414>
apta para [ser] una idea trascendental; es decir, la razón no tiene ningún fundamento, con respecto a ella, para dirigirse regresivamente a condiciones. Pues los accidentes (en la medida en que son inherentes a una única substancia) están coordinados unos con los otros, y no constituyen serie alguna. Y con respecto a la substancia, no están propiamente subordinados a ella, sino que son el modo de existir de la substancia misma. Lo que aquí todavía podría parecer que fuese una idea de la razón trascendental sería el concepto de lo *substancial*. Sólo que como esto no significa otra cosa que el concepto del objeto en general, que subsiste, cuando en él se piensa meramente el sujeto trascendental sin predicado alguno, pero aquí se trata solamente de lo incondicionado en la serie de los fenómenos, resulta claro que lo substancial no puede constituir un miembro de ella. Lo mismo vale también para las substancias en comunidad, que son meros

agregados y no tienen ningún exponente de una serie,[893] pues no están subordinadas unas a otras como condiciones de la posibilidad de ella, lo que sí se pudo decir de los espacios, cuyo límite nunca estuvo determinado en sí, sino siempre [sólo] por otro espacio. Por consiguiente, queda sólo la categoría de la *causalidad*, que ofrece una serie de causas para un efecto dado, en la cual // se puede ascender, a partir del último, como lo condi- [B442] cionado, hasta aquéllas, como condiciones, y [así] se puede responder la pregunta de la razón.

| En cuarto término, los conceptos de lo posible, lo efectivamente real y <A415> lo necesario no conducen a serie alguna, excepto sólo en la medida en que lo *contingente* en la existencia debe ser considerado siempre como condicionado, y según la regla del entendimiento remite a una condición, bajo la cual es necesario remitirla a ésta a una condición superior, hasta que la razón encuentra, sólo en la totalidad de esa serie, la *necesidad* incondicionada.

Según esto, no hay más que cuatro ideas cosmológicas, según los cuatro títulos de las categorías, si se toman en cuenta aquellas que implican necesariamente una serie en la síntesis de lo múltiple.

// 1 [B443]
La absoluta
integridad de la
composición
del todo dado de todos
los fenómenos

2.
La absoluta
integridad de la
división
de un todo dado
en el fenómeno

3.
La absoluta
integridad del
surgimiento
de un fenómeno
en general

4
La absoluta integridad de la **dependencia de la existencia** *de lo mudable en el fenómeno*

| En primer lugar hay que observar aquí que la idea de la totalidad absoluta no concierne a nada más que a la exposición de los *fenómenos*, y por tanto no al concepto puro del entendimiento, de un todo de las cosas en general. Por consiguiente, se consideran aquí los fenómenos como dados, y la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de la posibilidad de ellos, en la medida en que éstas constituyen una serie, y por tanto, [exige] una síntesis absolutamente completa (es decir, [completa] en todo respecto), por medio de la cual el fenómeno podría ser expuesto según leyes del entendimiento. <A416>

En segundo lugar, lo que la razón busca, en esa síntesis de las condiciones que se desarrolla a la manera de una serie, y regresivamente, // es sólo [B444] lo incondicionado; por así decirlo, la integridad en la serie de las premisas que, todas juntas, no presuponen ninguna otra ulterior. Esto *incondicionado* está siempre contenido *en la totalidad absoluta de la serie*, cuando uno se la representa en la imaginación. Pero esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, sólo una idea; pues no se puede saber –al menos, de antemano–[894] si una [síntesis] tal es posible también en los fenómenos. Si uno se representa todo por meros conceptos puros del entendimiento, sin condiciones de la intuición sensible, se puede decir directamente: que para un condicionado dado está dada también la serie completa de las condiciones subordinadas unas a otras; pues aquél sólo es dado por medio de ésta. Pero en los fenómenos se encuentra una particular limitación de la manera como son dadas las condiciones, | a saber, por medio de la síntesis sucesiva de lo múltiple de la intuición, que tiene que ser completa en el *regressus*. Ahora bien, sigue siendo un problema [determinar] si acaso <A417>

esta integridad es sensiblemente posible. Pero la idea de esta integridad reside, por cierto, en la razón, independientemente de la posibilidad, o imposibilidad, de conectar con ella conceptos empíricos de manera adecuada. Por consiguiente, como en la totalidad absoluta de la síntesis regresiva de lo múltiple en el fenómeno (según la guía de las categorías, que la representan como una serie de condiciones para un condicionado dado) está contenido necesariamente lo incondicionado, // por más que se deje [B445]
sin decidir si acaso, y cómo, esa totalidad ha de ser realizada: [por ello] la razón emprende aquí el camino a partir de la idea de la totalidad, aunque tiene propiamente por intención última lo *incondicionado*, ya sea de la serie entera, o de una parte de ella.

Ahora bien, a esto incondicionado se lo puede pensar, bien como si consistiera meramente en la serie entera, en la cual, entonces, todos los miembros, sin excepción, serían condicionados, y sólo la totalidad de ellos sería absolutamente incondicionada, y entonces el *regressus* se llama infinito; o bien lo abslutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, [parte] a la cual están subordinados los restantes miembros de ella, pero que no está, ella misma, sometida a ninguna otra condición.* En el primer caso, la serie | no tiene <A418>
límites *a parte priori* (no tiene comienzo), es decir, es infinita, y sin embargo está enteramente dada; pero el *regressus* en ella nunca está completo, y sólo puede llamárselo infinito *potentialiter*. En el // segundo caso hay [algo que es] [B446]
lo primero de la serie, lo cual, con respecto al tiempo transcurrido, se llama el *comienzo del mundo*; con respecto al espacio [se llama] el *límite del mundo*; con respecto a las partes de un todo dado dentro de sus límites, lo *simple*; con respecto a las causas, la absoluta *espontaneidad* (libertad); con respecto a la existencia de las cosas mudables, la *necesidad natural* absoluta.

* La totalidad absoluta de la serie de las condiciones para | un condicionado dado es siempre incondicio- <A418>
nada; porque fuera de ella no hay ya más condiciones con respecto a las cuales [esa totalidad] pudiera ser condicionada. Pero esta totalidad absoluta de una serie tal es solamente una idea, o más bien, un concepto problemático, cuya posibilidad debe ser investigada, y debe serlo con respecto a la manera como puede estar contenido en él lo incondicionado, que es propiamente la idea trascendental que aquí importa.

Tenemos dos expresiones: **mundo** y **naturaleza**, que a veces se confunden. La primera[895] significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos, tanto en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso de ella por composición, como por división. Pero este mismo mundo se llama naturaleza,* en la medida en que es considerado como un | todo dinámico, y no se atiende a la agregación en <A419>
el espacio o en el tiempo, para // producirlo como una cantidad, sino a la [B447]
unidad en la *existencia* de los fenómenos. Entonces, la condición de lo que acontece se llama la causa, y la causalidad incondicionada de la causa en el fenómeno [se llama] la libertad; mientras que la condicionada, por el contrario, se llama causa natural en sentido estricto. Lo condicionado en la existencia en general, se llama contingente, y lo incondicionado, necesario. La necesidad incondicionada de los *fenómenos* se puede llamar necesidad natural.

Las ideas de las que ahora nos ocupamos las he llamado más arriba ideas cosmológicas, en parte porque se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos, y nuestras ideas sólo se dirigen a lo incondicionado entre los fenómenos; y en parte también porque la palabra mundo, en sentido trascendental, significa la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes, y nosotros dirigimos la mirada solamente a la integridad de la síntesis (aunque | propiamente sólo en el *regressus* a <A420>
las condiciones). En consideración a que además, estas ideas son todas trascendentes, y aunque no sobrepasan al objeto, es decir, a los fenómenos, *en lo que respecta a la especie*, sino que se ocupan solamente del mundo sensible (no de *noumenis*), sin embargo llevan la síntesis hasta

* Naturaleza, tomada *adjective* (*formaliter*) significa la interconexión de las determinaciones de una cosa según | un principio interno de causalidad. Por el contrario, por naturaleza [tomada] *substantive* <A419>
(*materialiter*) se entiende el conjunto de los fenómenos, en la medida en que éstos, gracias a un principio interno de causalidad, están integralmente interconectados. En la primera acepción se habla de la naturaleza de la materia fluida, del fuego, etc., y la palabra se emplea *adjective*; en cambio, cuando se habla de las cosas de la naturaleza, se tiene en el pensamiento un todo subsistente.

un *grado* que sobrepasa toda experiencia posible, se las puede llamar a todas muy acertadamente, en mi opinión, *conceptos de mundo*. En atención a la diferencia de lo// incondicionado matemático y de lo incondi- [B448] cionado dinámico, al que apunta el *regressus*, yo llamaría, sin embargo, a las dos primeras, conceptos de mundo en sentido estricto (del mundo en lo grande y en lo pequeño), y a las dos restantes, empero, *conceptos trascendentes de la naturaleza*. Esta distinción no es por ahora, todavía, de especial importancia, pero puede llegar a ser más importante en lo que sigue.

Sección segunda de la antinomia de la razón pura

Antitética de la razón pura

Si tética es todo conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo por antitética, no las afirmaciones dogmáticas de lo contrario, sino el conflicto de los que, en apariencia, son conocimientos dogmáticos (*thesin cum antithesi*), sin que se atribuya a uno de ellos un superior derecho a la aprobación. | La <A421> antitética no se ocupa, pues, de afirmaciones unilaterales, sino que considera conocimientos universales de la razón, sólo en lo que concierne al conflicto de ellos entre sí, y a las causas de éste. La antitética trascendental es una investigación acerca de la antinomia de la razón pura, de las causas y del resultado de ella. Cuando no aplicamos nuestra razón meramente a objetos de la experiencia, para el uso de los principios del entendimiento,// sino que nos aventuramos a extenderla más allá de los límites [B449] de ésta, surgen teoremas *sofísticos* que ni pueden esperar confirmación por la experiencia, ni tienen que temer refutación en ella, y cada uno de los cuales no sólo está en sí mismo libre de contradicción, sino que incluso encuentra en la naturaleza de la razón las condiciones de su necesidad; sólo que, desgraciadamente, el contrario tiene de su parte fundamentos igualmente válidos y necesarios de su afirmación.

Las preguntas que se ofrecen naturalmente, en tal dialéctica de la razón pura, son, entonces: 1ro. En cuáles proposiciones, propiamente, la razón pura está, pues, ineludiblemente sometida a una antinomia. 2do. En qué causas se basa esa antinomia. 3ro. Si acaso, y de qué manera, le queda abierto a la razón en esa contradicción, sin embargo, un camino [que conduzca] a la certeza.

Un teorema dialéctico de la razón pura debe, según eso, tener en sí esto que lo distingue de todas las proposiciones sofísticas: | que no se refiere <A422>
a una cuestión caprichosa, que se plantee sólo en cierto sentido arbitrario, sino [que se refiere] a una [cuestión] con la que toda razón humana, en su avance, debe necesariamente tropezar; y en segundo término, que él, junto con su contrario, no implica una apariencia ilusoria meramente artificiosa, que fuera a desaparecer inmediatamente tan pronto como se la entendiera; sino que implica una apariencia ilusoria natural e inevitable, que incluso // cuando uno ya no es más seducido por ella, sigue burlando, [B450]
aunque ya no engañe; y a la que por consiguiente se puede hacerla inofensiva, pero nunca se la puede extirpar.

Tal doctrina dialéctica no se referirá a la unidad del entendimiento en conceptos de experiencia, sino a la unidad de la razón en meras ideas, [unidad] cuyas condiciones –puesto que ella, primeramente, como síntesis según reglas, debe ser congruente con el entendimiento, y a la vez, sin embargo, como unidad absoluta de ella,[896] debe ser congruente con la razón–[897] si son adecuadas a la unidad de la razón, serán demasiado grandes para el entendimiento; y si son apropiadas para el entendimiento, serán demasiado pequeñas para la razón;[898] de donde debe surgir un conflicto que no se puede evitar, comoquiera que se lo tome.

Estas afirmaciones sofísticas inauguran un campo de combate dialéctico, en el que lleva ventaja la parte a la que se permite el ataque, y | es vencida, con certeza, la [parte] que se ve obligada a proceder sólo <A423>
a la defensiva. Por eso, recios campeones, ya sostengan la causa buena,

ya la mala, están seguros de llevarse la corona de la victoria, con sólo que cuiden de tener la prerrogativa de hacer el último embate y no estén obligados a sostener un nuevo ataque del contrincante. Uno puede fácilmente representarse que esta arena ha sido siempre hollada con bastante frecuencia; que muchos triunfos han sido obtenidos en combate, por ambas partes; pero que para el último,// que era el decisivo, se [B451] cuidó siempre de que el campeón de la buena causa quedara solo dueño del terreno, prohibiendo a su contrincante que continuara llevando las armas. Nosotros, como jueces imparciales del combate, debemos dejar de lado completamente [la cuestión de] si es por la causa buena o por la mala, por la que combaten los adversarios, y debemos dejar que decidan primero su asunto entre ellos. Quizá, después de haberse más cansado que lastimado uno al otro, comprendan por sí mismos la insignificancia de su querella y se separen como buenos amigos.

Este método que consiste en contemplar un combate de afirmaciones, o más bien, de provocarlo, no para decidir finalmente en favor de una u otra parte, sino para investigar si el objeto de él no es quizá un mero espejismo que cada uno trata vanamente de atrapar, y con el cual ninguno | puede ganar nada, aunque no se le ofrezca resistencia, <A424> este procedimiento, digo, se puede denominar el *método escéptico*. Es completamente diferente del *escepticismo*, [que es] un principio de ignorancia artificial y científica que socava los fundamentos de todo conocimiento para no dejarle en ninguna parte, hasta donde sea posible, ninguna confianza ni seguridad. Pues el método escéptico busca la certeza tratando de descubrir, en esa disputa sostenida sinceramente por ambas partes, y desarrollada con entendimiento,// el punto de malen- [B452] tendido, para hacer como los legisladores sabios, que de la perplejidad de los jueces en los litigios, extraen enseñanza para sí mismos acerca de lo que es incompleto y no está suficientemente determinado en sus leyes. La antinomia que se pone de manifiesto en la aplicación de las

leyes es, para nuestra limitada sabiduría, el mejor ensayo de prueba de la nomotética, para llamar con ella[899] la atención de la razón (que en la especulación abstracta no advierte fácilmente sus errores)[900] sobre los momentos en la determinación de sus principios.

Este método escéptico es, empero, esencialmente propio sólo de la filosofía trascendental, y en todo otro campo de investigaciones excepto en éste se puede, por cierto, prescindir de él. En la matemática su uso sería absurdo; porque en ella no se pueden esconder afirmaciones falsas, ni se las puede hacer invisibles, | ya que las demostraciones deben proceder siempre siguiendo el hilo de la intuición pura, y mediante una síntesis siempre evidente. En la filosofía experimental bien puede ser útil una duda que produzca dilación; pero al menos no es posible ningún malentendido que no pueda ser subsanado fácilmente, y los últimos medios para decidir una controversia deben estar finalmente en la experiencia, ya se los encuentre más tarde o más temprano. La moral puede // dar, al menos en experiencias posibles, todos sus principios también *in concreto*, junto con las consecuencias prácticas, y con ello puede evitar el malentendido de la abstracción. En cambio, las afirmaciones trascendentales, que se atribuyen a sí mismas cogniciones que se extienden fuera del campo de todas las experiencias posibles, ni están en el caso de que la síntesis abstracta de ellas pudiera ser dada en alguna intuición *a priori*,[901] ni están constituidas de modo tal, que el malentendido pudiese ser descubierto por medio de alguna experiencia. Por tanto, la razón trascendental no admite ninguna otra piedra de toque que el ensayo de unificación de sus afirmaciones entre ellas, y por tanto, antes, [el ensayo] de certamen de ellas entre sí, libre y sin estorbos; y esto es lo que pondremos ahora en marcha.*

<A425>

[B453]

* Las antinomias se suceden según el orden de las ideas trascendentales citadas más arriba.

|// *LA ANTINOMIA* |// *DE LA RAZÓN PURA* <A426>[B454] <A427>[B455]

PRIMER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

Tesis

El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites.

Prueba

Pues supóngase que el mundo no tuviera comienzo alguno en el tiempo; así, hasta cualquier momento dado habrá transcurrido una eternidad, y por tanto, habrá transcurrido una serie infinita de estados de las cosas en el mundo,[902] que se sucedieron unos a otros. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste precisamente en que nunca puede ser completada mediante síntesis sucesiva. Por consiguiente, una serie infinita transcurrida en el mundo es imposible; y por tanto, un comienzo del mundo es una condición necesaria de la existencia de él; que era lo primero que había que demostrar.

Con respecto a lo *segundo*, supóngase de nuevo lo contrario; entonces el mundo será un todo infinito

Antítesis

El mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio.

Prueba

Pues supóngase que tiene un comienzo. Como el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en que la cosa no es, debe haber precedido un tiempo en el que el mundo no estaba, es decir, un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío no es posible ningún surgimiento de cosa alguna; porque ninguna parte de un tiempo tal tiene en sí, más que otra [parte cualquiera], condición alguna distintiva de la existencia, antes que de la inexistencia (ya se suponga que [esa condición] surge por sí misma, o por otra causa).[904] Por tanto, bien pueden comenzar en el mundo algunas series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno, y por consiguiente es infinito con respecto al tiempo pasado.

dado, de cosas que existen simultáneamente. Ahora bien, la cantidad de un *quanti* que no está dado a una intuición cualquiera[903] dentro de ciertos límites,* no podemos pensarla de |// ningún otro modo que mediante la síntesis de las partes, y la totalidad de un *quanti* tal, sólo [podemos pensarla] por medio de la síntesis completa, o por medio de la repetida adición de la unidad a sí misma.** Según esto, para pensar como un todo al mundo que ocupa todos los espacios, tendría que considerarse como completa la síntesis sucesiva de las partes de un mundo infinito, es decir, debería considerarse como transcurrido un tiempo infinito, en la enumeración de todas

Por lo que toca a lo segundo, supóngase primeramente lo contrario: a saber, que el mundo es finito y limitado en el espacio; se encuentra, entonces, en un espacio vacío que no está limitado. Por <A428>[B456]
consiguiente, no sólo habría una relación de las cosas *en el espacio*, sino también [una relación] de las cosas *con el espacio*. Ahora bien, como el mundo es un todo absoluto, fuera del cual |// no hay nin- <A429>[B457]
gún objeto de la intuición, y por tanto ningún correlato del mundo con el cual éste estuviera en relación, resulta que la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación de él[905] con *ningún objeto*. Pero tal relación, y por

* Podemos intuir como un todo un *quantum* indeterminado, cuando está encerrado dentro de límites, sin que nos sea preciso construir la totalidad de él por medio de la medida, es decir, [por medio de] la |// síntesis sucesiva de sus partes. <A428>[B456]
Pues los límites determinan ya la integridad, al excluir todo aditamento.

** El concepto de totalidad no es, en este caso, otra cosa que la representación de la síntesis completa de sus partes, porque, como no podemos extraer el concepto a partir de la intuición del todo ([intuición] que en este caso es imposible), sólo podemos concebirlo a este [concepto] mediante la síntesis de las partes, hasta completar el infinito, al menos en la idea.

las cosas coexistentes; lo que es imposible. Según esto, un agregado infinito de cosas efectivamente reales no puede ser considerado como un todo dado, y por tanto, tampoco como dado *simultáneamente*. En consecuencia, un mundo *no es infinito* en lo que respecta a la extensión en el espacio, sino que está encerrado en sus límites; que era lo segundo.

tanto la limitación del mundo por el espacio vacío, no es nada; por tanto, el mundo no es limitado en lo que respecta al espacio; es decir, es infinito en lo que respecta a la extensión.*

*El espacio es meramente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no es un objeto efectivamente real que pueda ser intuido exteriormente. Antes de todas las cosas que lo determinan ([que lo] llenan o lo limitan) o que más bien suministran una *intuición empírica* conforme a la forma de él, el espacio, con el nombre de espacio absoluto, no es otra cosa que la mera posibilidad de fenómenos externos, en la medida en que ellos, o bien pueden existir en sí, o bien pueden añadirse a fenómenos dados. Por consiguiente, la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y de intuición vacía). Lo uno no es correlato de lo otro en la síntesis, sino que [ambos] sólo están enlazados en una y la misma intuición empírica, como la materia y la forma de ella. Si se pretende poner uno de estos dos elementos aparte del otro (el espacio aparte de todos los fenómenos), de allí surgen toda clase de determinaciones vacías de la intuición externa, que no son percepciones posibles. P. ej. movimiento o reposo del mundo en el espacio infinito vacío, una determinación de la relación de ambos entre sí, que nunca puede ser percibida, y por tanto es el predicado de un mero ente de razón.

|// *Observación* |// *a la primera antinomia* <A430>[B458] <A431>[B459]

I. *A la tesis*

No he buscado ilusiones, con estos argumentos contradictorios, para aducir una prueba de abogado (como se suele decir), que se sirve del descuido del oponente para su propia ventaja, y que se complace en dejar que éste apele a una ley mal entendida, para edificar sobre la refutación de ella sus propias pretensiones ilegítimas. Cada una de estas pruebas está tomada de la naturaleza de la cosa, y se ha prescindido de la ventaja que pudieran darnos las inferencias erróneas de los dogmáticos por ambas partes.

También habría podido probar yo, en apariencia, la tesis, anticipando, como es costumbre de los dogmáticos, un concepto erróneo de la infinitud de una cantidad dada. *Infinita* es una cantidad [tal], que no es posible otra mayor que ella (es decir, mayor que la multitud allí contenida, de una unidad dada). Ahora bien, ninguna multitud es la más grande, porque siempre pue-

II. *Observación a la antítesis*

La prueba de la infinitud de la serie dada del mundo y del conjunto del mundo se basa en que en caso contrario un tiempo vacío, y asimismo un espacio vacío, deberían constituir el límite del mundo. Ahora bien, no ignoro que se han buscado escapatorias de esta consecuencia, pretendiendo que es muy posible un límite del mundo, según el tiempo y según el espacio, sin que sea preciso suponer un tiempo absoluto antes del comienzo del mundo, ni un espacio absoluto extendido fuera del mundo efectivamente real; lo que es imposible. Estoy muy de acuerdo con la última parte de esta opinión de los filósofos de la escuela leibniziana. El espacio es meramente la forma de la intuición externa, pero no es un objeto efectivamente real, que pudiera ser intuido exteriormente; y no es un correlato de los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. Por consiguiente, el espacio no puede presentarse de manera absoluta (por sí solo) como

den añadírsele una o más unidades. Por consiguiente, una cantidad infinita dada es imposible, y por tanto también [es imposible] un mundo infinito (tanto según la serie transcurrida, como según la extensión); está, pues, limitado por ambos lados. Así habría podido yo desarrollar mi prueba; pero ese concepto no concuerda con lo que se entiende por un todo infinito. Con ello no se representa[906] *cuán grande* es [ese todo], y por tanto, su concepto no es tampoco el concepto de un *maximum*, sino que con él solamente |// se piensa su relación con una unidad arbitrariamente adoptada, con respecto a la cual él[907] es mayor que todo número. Según que la unidad que se adopte sea mayor o menor, el infinito sería mayor o menor; pero la infinitud, puesto que consiste meramente en la relación con esa unidad dada, permanecería siempre la misma, aunque ciertamente la cantidad absoluta del todo no se conocería por este medio; de lo que tampoco se trata aquí.

El concepto verdadero (trascendental) de la infinitud es: que la algo determinante en la existencia de las cosas; porque no es un objeto, sino sólo la forma de objetos posibles. Las cosas, pues, como fenómenos, determinan al espacio; es decir, entre todos los posibles predicados de él (cantidad y relación) hacen que éste o aquél pertenezcan a la realidad efectiva; pero el espacio, como algo que subsistiera por sí, no puede, inversamente, determinar la realidad efectiva de las cosas en lo que respecta a la cantidad ni a la figura, porque él en sí mismo no es nada efectivamente real. Por consiguiente, un espacio (sea lleno <A432>[B460]
o vacío)[*] puede ser limitado por fenómenos, |// pero los fenómenos no <A433>[B461]
pueden ser *limitados por un espacio vacío* exterior a ellos. Esto mismo vale para el tiempo. Ahora bien, concedido todo esto, es indiscutible, sin embargo, que se deben admitir estas dos cosas imposibles: el

[*] Se advierte fácilmente que [con esta expresión] se quiso decir: el *espacio vacío, en la medida en que es limitado por fenómenos* |// y por tanto el <A433>[B461]
[espacio vacío] que está *dentro del mundo*, al menos no contradice los principios trascendentales, y puede, pues, ser admitido en lo que concierne a éstos (aunque no por ello su posibilidad pueda ser afirmada inmediatamente).

síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* nunca puede estar acabada.* De aquí se sigue de manera muy segura que no puede haber transcurrido una eternidad de estados efectivamente reales que se siguieran unos a otros hasta un momento dado (el [momento] presente); y por tanto, que el mundo debe tener un comienzo.

Con respecto a la segunda parte de la tesis, se disipa, por cierto, la dificultad de una serie infinita y sin embargo transcurrida; pues lo múltiple de un mundo infinito en su extensión es dado *simultáneamente*. Pero para pensar la totalidad de tal multitud, como no podemos remitirnos a límites que establezcan por sí mismos en la intuición esa totalidad, debemos dar cuenta de nuestro concepto, que en tal caso no puede proceder a partir del todo, hasta la multitud determinada de las partes, sino que debe exponer la posibilidad de un todo por medio

* Este [*quantum*] contiene así una multitud (de la unidad dada) que es mayor que cualquier número, lo que es el concepto matemático de lo infinito.

espacio vacío fuera del mundo, y el tiempo vacío anterior al mundo, si se admite un límite del mundo, ya sea en el espacio o en el tiempo.

Pues en lo que concierne al rodeo por el que se procura eludir la consecuencia según la cual decimos que si el mundo tuviera límites (según el tiempo y según el espacio), [entonces] el vacío infinito debería determinar, en lo que respecta a la cantidad, la existencia de cosas efectivamente reales, [ese rodeo] en el fondo consiste sólo en que en lugar de un *mundo sensible* se piensa quién sabe qué mundo inteligible, y en lugar de un primer comienzo (una existencia a la que precede un tiempo de no ser) se piensa en general una existencia que *no presupone ninguna otra condición* en el mundo; en lugar del límite de la extensión se piensan *limitaciones* del todo del mundo; y de ese modo se eluden el tiempo y el espacio. Pero aquí se trata sólo del *mundus phaenomenon* y de su cantidad; en él no se puede en manera alguna hacer abstracción de las mencionadas condiciones de la sensibilidad, sin suprimir la

de la síntesis sucesiva de las partes. Puesto que esa síntesis debería constituir una serie que nunca llegara a su acabamiento, entonces no se puede pensar una totalidad, ni antes de ella, ni tampoco, en consecuencia, por medio de ella. Pues el concepto mismo de totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis consumada de las partes, y esa consumación es imposible, y por tanto [es imposible] también el concepto de ella.

esencia de él. El mundo sensible, si es limitado, necesariamente reside en el vacío infinito. Si se pretende prescindir *a priori* de éste, y por tanto, del espacio en general como condición de posibilidad de los fenómenos,[908] entonces queda suprimido todo el mundo sensible. Pero sólo éste nos es dado en nuestro problema. El *mundus intelligibilis* no es nada más que el concepto universal de un mundo en general, [concepto] en el que se hace abstracción de todas las condiciones de la intuición de éste;[909] con respecto a ese [concepto], por consiguiente, no es posible ninguna proposición sintética, ni afirmativa ni negativa.

| // *Segundo conflicto de la antinomia* | // *de las ideas trascendentales de la razón pura* <A434>[B462] <A435>[B463]

Tesis

Toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello.

Prueba

Pues suponed que las substancias compuestas no consistiesen en partes simples; entonces, si, en el pensamiento, se suprimiera toda composición, no quedaría ninguna parte compuesta, y (como no habría partes simples) tampoco ninguna [parte] simple, y por tanto no quedaría nada, y en consecuencia no habría sido dada substancia alguna. Por consiguiente, o bien es imposible suprimir en el pensamiento toda composición, o bien debe quedar, después de la supresión de ella, algo que subsista sin composición, es decir, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no consistiría a su vez en substancias (porque entre éstas la composición

Antítesis

En el mundo ninguna cosa compuesta consiste en partes simples, y en general no existe en él nada simple.

Prueba

Suponed que una cosa compuesta (como substancia) consista en partes simples. Como toda relación externa, y por tanto también, toda composición de substancias, es posible sólo en el espacio, resulta que el espacio que lo compuesto ocupa debe constar de tantas partes cuantas sean las partes de las que consta el compuesto. Pero el espacio no consta de partes simples, sino de espacios. Por tanto, cada parte del compuesto debe ocupar un espacio. Pero las partes absolutamente primeras de todo compuesto son simples. Por consiguiente, lo simple ocupa un espacio. Ahora bien, como todo lo real que ocupa un espacio abarca en sí un múltiple de [elementos] que se

es sólo una relación contingente de las substancias, sin la cual éstas deben subsistir como entes que perduran por sí). Ahora bien, como | // este caso contradice la suposición, queda solamente el segundo [caso]: a saber, que el compuesto substancial, en el mundo, consiste en partes simples.

De aquí se sigue inmediatamente que todas las cosas del mundo son entes simples; que la composición es sólo un estado externo de ellas; y que aunque nunca podamos sacar enteramente de este estado de enlace las substancias elementales y aislarlas, la razón debe pensarlas, sin embargo, como los primeros sujetos de toda composición, y por tanto, como entes simples anteriores a ésta.[910]

encuentran unos fuera de los otros, y por tanto, es compuesto, y como compuesto real, no [es un compuesto] de accidentes (pues éstos no pueden estar unos fuera de los otros sin <A436>[B464]
substancia) y por tanto [es un compuesto] de substancias, resulta que lo simple sería un compuesto substancial, lo que es contradictorio.

La segunda proposición de la antítesis: que en el mundo no existe nada simple, tiene que significar aquí | // solamente: que la existencia <A437>[B465]
de lo absolutamente simple no puede ser expuesta a partir de ninguna experiencia ni percepción, ni externa ni interna, y lo absolutamente simple es, pues, una mera idea, cuya realidad objetiva no puede nunca ser expuesta en ninguna experiencia posible, y por tanto en la exposición de los fenómenos no tiene ninguna aplicación ni objeto. Pues supongamos que se pudiera encontrar un objeto de la experiencia para esta idea trascendental; entonces, la intuición empírica de algún objeto debería ser reconocida como una [intuición] tal, que no contuviese absolutamente ningún múltiple [de partes] exteriores unas

a otras, y enlazado en unidad. Ahora bien, puesto que no es válida una inferencia que vaya de la falta de conciencia de un múltiple tal, a la entera imposibilidad de él en alguna intuición de un objeto,[911] pero esto último es completamente necesario para la simplicidad absoluta, se sigue que ésta no puede ser inferida de ninguna percepción, cualquiera que ésta sea. En consecuencia, puesto que nunca puede ser dado, en ninguna experiencia posible, algo en calidad de objeto absolutamente simple, pero el mundo sensible debe ser considerado como el conjunto de todas las experiencias posibles, resulta que en él no es dado nada simple.

Esta segunda proposición de la antítesis va mucho más lejos que la primera, que excluyó lo simple sólo de la intuición de lo compuesto; mientras que esta [segunda proposición] lo expulsa de la entera naturaleza; por eso, esta [proposición] no ha podido ser demostrada a partir del concepto de un objeto dado de la intuición externa ([concepto] de lo compuesto), sino a partir de la relación de él[912] con una experiencia posible en general.

|// *Observación* |// *a la segunda antinomia* <A438>[B466] <A439>[B467]

I. *A la tesis*

Cuando hablo de un todo que necesariamente consta de partes simples entiendo por ello sólo un todo substancial, como el *compositum* propiamente tal, es decir, la unidad contingente de lo múltiple que, siendo *dado por separado* (al menos en el pensamiento), es puesto en un enlace recíproco, y de ese modo constituye [algo] uno.[913] Al espacio, propiamente, no habría que llamarlo *compositum*, sino *totum*, porque las partes de él sólo son posibles en el todo, y no el todo mediante las partes. A lo sumo se lo podría llamar un *compositum ideale*, pero no *reale*. Pero esto es mera sutileza. Como el espacio no es un compuesto de substancias (ni siquiera de accidentes reales), si suprimo toda composición en él, no debe quedar nada, ni siquiera el punto; pues éste sólo es posible como límite de un espacio (y por tanto, de un compuesto). Espacio y |// tiempo no se com-

II. *Observación a la antítesis*

Contra esta proposición de una división infinita de la materia, cuyo fundamento de prueba es meramente matemático, levantan objeciones los *monadistas*; éstos se hacen ya sospechosos porque no admiten que las más claras pruebas matemáticas tengan validez como conocimientos que penetren en la naturaleza del espacio, en la medida en que él es efectivamente la condición formal de la posibilidad de toda materia; sino que las consideran sólo como inferencias a partir de conceptos abstractos, pero arbitrarios, que no podrían ser referidos a cosas efectivamente reales. Como si fuera aun tan sólo posible concebir otra especie de intuición que la que es dada en la intuición originaria del espacio, y [como si] las determinaciones de éste no se aplicaran *a priori* a la vez[917] a todo aquello que es posible sólo porque llena ese espacio. Si se les presta oídos, se debería pensar, además del punto matemático –que <A440>[B468]

ponen, pues, de partes simples. Lo que sólo pertenece al estado de una substancia, aunque tenga una cantidad (p. ej. la alteración) tampoco se compone de lo simple; es decir, un cierto grado de la alteración no se origina por acumulación de muchas alteraciones simples. Nuestra inferencia de lo compuesto a lo simple es válida solamente para cosas que subsistan por sí mismas. Pero los accidentes del estado no subsisten por sí mismos. Por consiguiente, uno puede fácilmente arruinar la prueba de la necesidad de lo simple como elemento constitutivo de todo compuesto substancial, y con ello [uno puede arruinar], en general, todo su propósito, si extiende demasiado la prueba y pretende darle validez para todo compuesto sin distinción, como ya ha ocurrido efectivamente varias veces.

Por lo demás, hablo aquí de lo simple solamente en la medida en que es dado necesariamente en lo compuesto, puesto que éste puede disgregarse en ello,[914] como en sus es simple, pero no es una parte de un espacio, sino meramente el límite de él–[918] también puntos físicos, que son, por cierto, también simples, pero tienen, como partes del espacio, la ventaja de llenarlo a éste con su mera agregación. Ahora bien, sin repetir aquí las refutaciones comunes y claras de este absurdo, que se encuentran en gran número, pues es enteramente inútil pretender eliminar sofísticamente la evidencia de la matemática mediante meros conceptos discursivos, observo solamente que si la filosofía disputa aquí de manera fastidiosa con la matemática, | // ello sucede porque olvida que <A441>[B469]
en esta cuestión se trata solamente de *fenómenos* y de las condiciones[919] de ellos. Pero aquí no es suficiente encontrar, para el *concepto puro del entendimiento* de lo compuesto, el concepto de lo simple; sino [que hay que] encontrar, para la *intuición* de lo compuesto (de la materia), la intuición de lo simple; y esto es enteramente imposible, según las leyes de la sensibilidad, y por tanto, [es imposible] también cuando se trata de objetos de los sentidos. Por

partes constitutivas. La significación propia de la palabra | // *monas* (según el uso de Leibnitz) debiera referirse sólo a lo simple que es dado *inmediatamente* como substancia simple (p. ej. en la conciencia de sí mismo) y no como elemento del compuesto, a lo que se podría llamar mejor el *atomus*. Y como pretendo demostrar las substancias simples sólo con respecto al compuesto, como los elementos de ellos,[915] podría denominar la tesis[916] de la segunda antinomia *atomística* trascendental. Pero como esta palabra ha sido empleada hace ya largo tiempo para denominar una particular manera de explicación de los fenómenos corpóreos (*molecularum*), y por tanto presupone conceptos empíricos, [la tesis] puede llamarse el principio dialéctico de la *monadología*.

consiguiente, aunque para un todo compuesto de substancias, pensado meramente con el entendimiento <A442>[B470] puro, siga siendo válido que antes de toda composición de él debemos tener lo simple, esto no es válido, sin embargo, para un *totum substantiale phaenomenon*, el cual, como intuición empírica en el espacio, tiene la propiedad necesaria de que ninguna parte de él es simple, porque ninguna parte del espacio es simple. Los monadistas, sin embargo, han sido suficientemente sutiles [como] para intentar eludir esa dificultad presuponiendo, no al espacio como una condición de la posibilidad de los objetos de la intuición externa (cuerpos), sino a éstos, y la relación dinámica de las substancias en general, como la condición de la posibilidad del espacio. Ahora bien, de los cuerpos tenemos un concepto sólo en la medida en que son fenómenos;[920] pero como tales, presuponen necesariamente el espacio, como la condición de la posibilidad de todos los fenómenos externos; y así la escapatoria es inútil, habiendo sido

suficientemente descartada antes, en la “Estética trascendental”. Si fueran cosas en sí mismas, la prueba de los monadistas tendría, por cierto, validez.

|// La segunda afirmación dia- <A443>[B471]
léctica tiene la particularidad de que tiene contra sí una afirmación dogmática que es la única, entre todas las [afirmaciones] sofísticas, que emprende la tarea de demostrar de manera evidente, en un objeto de la experiencia, la efectiva realidad de aquello que antes hemos contado meramente entre las ideas trascendentales, a saber, la simplicidad absoluta de la substancia; a saber, [tiene en su contra la afirmación dogmática de] que el objeto del sentido interno, el Yo, que piensa, es una substancia absolutamente simple. Sin entrar ahora en eso (que ha sido detalladamente tratado más arriba) sólo observo: que si algo es pensado meramente como objeto, sin añadir ninguna determinación sintética de su intuición (tal como acontece mediante la nuda representación Yo), no se puede, por cierto, per-

cibir en esa representación nada múltiple ni composición alguna. Como además los predicados por medio de los cuales pienso ese objeto son meras intuiciones del sentido interno, tampoco allí puede presentarse nada que demuestre [que haya] un múltiple [de elementos] exteriores unos a otros, y por tanto, [que haya] composición real. Por consiguiente, la conciencia de sí sólo tiene la peculiaridad de que como el sujeto que piensa es a la vez su propio objeto, [ella][921] no puede dividirse a sí misma (aunque [pueda dividir] las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo, todo objeto es absoluta unidad. Sin embargo, si ese sujeto es considerado *externamente*, como un objeto de la intuición, mostraría en sí, empero, composición en el fenómeno. Pero así es como se debe considerarlo siempre, si se quiere saber si en él hay un múltiple [de elementos] *exteriores* unos a otros, o no lo hay.

<A444>[B472]
<A445>[B473]

|// *TERCER CONFLICTO DE LA ANTINOMIA*

Tesis

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad.

Prueba

Supóngase que no hay otra causalidad que la que obedece a las leyes de la naturaleza; entonces, todo *lo que acontece* presupone un estado anterior, del que se sigue indefectiblemente, según una regla. Ahora bien, el estado anterior debe ser, él mismo, algo que ha acontecido ([algo] que ha llegado a ser en el tiempo, en el que antes no estaba); porque si hubiese sido siempre, su consecuencia no habría surgido sólo [ahora] por primera vez, sino que habría sido siempre también. Por consiguiente, la causalidad de la causa, por medio de la cual algo acontece, es, ella misma, algo *acontecido*, que presupone a su vez, según la ley de

|// *DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES DE LA RAZÓN PURA*

Antítesis

No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza.

Prueba

Suponed que haya una *libertad* en sentido trascendental, como una especie particular de causalidad según la cual pudieran ocurrir los acontecimientos del mundo, a saber, una facultad de comenzar absolutamente un estado, y por tanto, también una serie de consecuencias de él; entonces, en virtud de esa espontaneidad no sólo comenzará absolutamente una serie, sino que la determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie, es decir, la causalidad, comenzará absolutamente, de manera que nada preceda por lo que esa acción que acontece esté determinada, según leyes constantes. Pero todo comien-

la naturaleza, un estado anterior, y la causalidad de él; y éste presupone igualmente otro aún más antiguo, etc. Por consiguiente, si todo acontece según meras leyes de la naturaleza, hay siempre sólo un comienzo subalterno, pero nunca |// un primer comienzo, y por tanto no hay en general integridad de la serie por el lado de las causas que provienen unas de otras. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada acontece sin causa suficientemente determinada *a priori*.[922] Por consiguiente, la proposición que dice que toda causalidad es posible sólo según leyes de la naturaleza, se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada, y ésta[923] no puede, pues, ser admitida como la única.

De acuerdo con esto, se debe admitir una causalidad por medio de la cual algo acontece, sin que la causa de ello esté además determinada a su vez por otra causa precedente, según leyes necesarias; es decir, [se debe admitir] una *espontaneidad absoluta* de las causas, capaz de comenzar *por sí misma* zo de acción presupone un estado de una causa que todavía no actúa, y un primer comienzo dinámico de la acción [presupone] un estado que no tiene, con el [estado] precedente de esa misma causa, ninguna conexión de causalidad, es decir, que no se sigue de él en modo alguno. Por <A446>[B474] consiguiente, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad, y un enlace tal de los |// estados suce- <A447>[B475] sivos de las causas eficientes, según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia, y que por tanto, tampoco se encuentra en ninguna experiencia, es, por tanto, una vacía criatura del pensamiento.

No tenemos, pues, más que *naturaleza*, en la cual debemos buscar la concatenación y el orden de los acontecimientos del mundo. La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, es, por cierto, una *liberación* de una *coacción*, pero también del *hilo conductor* de todas las reglas. Pues no se puede decir que en lugar de las leyes de la naturaleza ingresen en la causalidad del curso del mundo leyes de la libertad, ya que si ésta fuese deter-

una serie de fenómenos que transcurre según leyes de la naturaleza; [se debe admitir], por tanto, la libertad trascendental, sin la cual la serie sucesiva de los fenómenos, incluso en el curso de la naturaleza, nunca es completa por el lado de las causas.

minada por leyes, no sería libertad, sino nada más que naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza y la libertad trascendental se diferencian como conformidad a leyes y ausencia de leyes, la primera de las cuales,[924] por cierto, abruma al entendimiento con la dificultad de buscar la procedencia de los acontecimientos cada vez más arriba en la serie de las causas, porque la causalidad en ellas es siempre condicionada; pero en compensación promete integral unidad de la experiencia, y conforme a leyes; por el contrario, la ilusión de la libertad promete, por cierto, al entendimiento inquisitivo, reposo en la cadena de las causas, al conducirlo hasta una causalidad incondicionada, que comienza a actuar por sí misma, pero que, siendo ciega, rompe el hilo conductor de las reglas, sólo por la guía del cual es posible una experiencia íntegramente concatenada.

| // *OBSERVACIÓN* | // *A LA TERCERA ANTINOMIA* <A448>[B476] <A449>[B477]

I. *A la tesis*

Por cierto, la idea trascendental de la libertad no constituye ni con mucho el contenido completo del concepto psicológico de ese nombre, el cual es, en gran parte, empírico; sino solamente el [concepto] de la espontaneidad absoluta de la acción,[925] como fundamento propio de la imputabilidad de ésta; pero es, sin embargo, la verdadera piedra de escándalo para la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir tal especie de causalidad incondicionada. Así pues, en la cuestión de la libertad de la voluntad, aquello que ha puesto siempre en tanta perplejidad a la razón especulativa, es propiamente [algo] sólo *trascendental*, y se refiere solamente a si se debe admitir una facultad de comenzar *por sí* una serie de cosas o de estados sucesivos. No es igualmente necesario poder explicar cómo es posible tal [facultad], ya que también en [el caso de] la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que con-

II. *Observación a la antítesis*

El defensor de la omnipotencia de la naturaleza (*fisiocracia* trascendental) en oposición a la doctrina de la libertad, afirmaría su proposición de la sigiente manera, contra los raciocinios sofísticos de la última.[929] *Si no admitís, en el mundo, nada que sea lo matemáticamente primero según el tiempo, no tenéis tampoco necesidad de buscar algo que sea lo dinámicamente primero según la causalidad.* ¿Quién os manda concebir un estado absolutamente primero del mundo, y por tanto, un comienzo absoluto de la serie de los fenómenos que transcurre poco a poco, y poner límites a la ilimitada naturaleza, para procurarle a vuestra imaginación un punto de reposo? Puesto que las substancias, en el mundo, han sido siempre –al menos, la unidad de la experiencia hace necesaria tal suposición–[930] no hay dificultad alguna en suponer también que el cambio de los estados de ellas,[931] es decir, una serie de sus altera-

tentarnos con conocer *a priori* que tal [causalidad] debe ser presupuesta, aunque no comprendamos de manera alguna cómo, por cierta existencia, es puesta la existencia de otra [cosa], y en lo que respecta a ello debamos atenernos solamente a la experiencia. Ahora hemos expuesto esta necesidad de un primer comienzo de una serie de fenómenos a partir de la libertad; aunque [la hemos expuesto], propiamente, sólo en la medida en que era preciso para comprender un origen del mundo, mientras que todos los estados que siguen se pueden tomar por una sucesión según meras leyes de la naturaleza. | // Pero como con ello queda demostrada (aunque no entendida) la facultad de comenzar por sí una serie en el tiempo, nos es permitido también, de ahora en adelante, hacer que comiencen por sí según la causalidad, en medio del curso del mundo, diversas series, y [nos es permitido] atribuirles a las substancias de él[926] una facultad de actuar por libertad. No hay que dejarse detener aquí por un malentendido [que es], a saber, que como una ciones, haya sido siempre; y por tanto, no es preciso que se busque ningún primer comienzo, ni matemático ni dinámico. La posibilidad de tal filiación infinita, sin un primer miembro con respecto al cual todo lo restante fuera mera derivación, no se puede entender en su posibilidad. Pero si por ello pretendéis arrojar lejos [de vosotros] esos enigmas de la naturaleza, os veréis obligados a arrojar [también] muchas propiedades fundamentales sintéticas (fuerzas fundamentales) que tampoco podéis comprender, | // y la posibilidad <A451>[B479] misma de una mudanza en general debe tornárseos inadmisible. <A450>[B478] Pues si no hallarais por experiencia que ella es efectivamente real, nunca podríais concebir *a priori* cómo era posible esa incesante sucesión de ser y no ser.

Ahora bien, aunque se concediera, de todas maneras, una facultad trascendental de la libertad, para comenzar las mudanzas del mundo, esta facultad debería estar, por lo menos, sólo fuera del mundo (aunque siempre sigue

serie sucesiva, en el mundo, sólo puede tener un comienzo comparativamente primero, ya que siempre antecede un estado de las cosas en el mundo, no es posible ningún comienzo absolutamente primero de las series durante el curso del mundo. Porque aquí no hablamos de un comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo), de manera enteramente libre, y sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales, me levanto de mi silla, con este acontecimiento, y con sus consecuencias naturales hasta el infinito, comienza de manera absoluta una nueva serie, aunque según el tiempo ese acontecimiento sea solamente la continuación de una serie precedente. Pues esta decisión y este hecho no están en la secuencia de meros efectos naturales, y no son una mera continuación de ella, sino que las causas naturales determinantes cesan por completo antes de ellos,[927] con respecto a este acontecimiento, que sigue, por cierto, a aquéllas, pero no se sigue de ellas, y por eso, debe

siendo una atrevida pretensión la de suponer, fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, todavía un objeto, que no puede ser dado en ninguna percepción posible). Pero no puede nunca estar permitido que se atribuya a las substancias, en el mundo mismo, tal facultad; porque entonces desaparecería la mayor parte de aquella concatenación de fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales, a la que se da el nombre de naturaleza; y con ella[932] [desaparecería] la señal de verdad empírica que distingue la experiencia del sueño. Pues junto a tal facultad de libertad sin ley ya casi no se puede pensar una naturaleza; porque las leyes de esta última serían alteradas incesantemente por los influjos de la primera, y el juego de los fenómenos, que según la mera naturaleza sería regular y uniforme, se volvería con ello confuso e incoherente.

llamarse un comienzo absolutamente primero –no según el tiempo, pero sí en lo que respecta a la causalidad–[928] de una serie de fenómenos.

La confirmación de esta *necesidad* de la razón, de apelar, en la serie de las causas naturales, a un primer comienzo por libertad, luce muy claramente en que todos los filósofos de la Antigüedad (excepto la escuela epicúrea) se vieron forzados a suponer, para la explicación de los movimientos del mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que actuaba libremente, y que comenzaba primero, y por sí misma, esa serie de estados. Pues no se atrevieron a hacer comprensible un primer comienzo a partir de la mera naturaleza.

<A452>[B480]
<A453>[B481]

| // *CUARTO CONFLICTO DE LA ANTINOMIA*

Tesis

En el mundo debe haber algo que,[933] ya sea como parte de él, o como su causa, sea un ente absolutamente necesario.

Prueba

El mundo sensible, como conjunto completo de todos los fenómenos, contiene a la vez una serie de mudanzas. Pues sin éstas no nos sería dada ni aun la representación de la serie temporal, que es una condición de la posibilidad del mundo sensible.* Pero toda mudanza está sujeta a su condición, que precede en el tiempo, y bajo la cual ella es necesaria. Ahora bien, todo condicionado que esté dado presupone, con respecto a su existencia, una serie completa de condiciones, hasta lo absolutamente incondi-

* El tiempo, como condición formal de la posibilidad de las mudanzas, las precede,[934] en verdad, objetivamente; pero subjetivamente, y en la realidad efectiva de la conciencia, esta representación, como cualquier otra, sólo es dada con ocasión de las percepciones.

| // *DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES DE LA RAZÓN PURA*

Antítesis

No existe en ninguna parte un ente absolutamente necesario, ni en el mundo, ni fuera del mundo, como causa de él.

Prueba

Suponed que el mundo mismo sea un ente necesario, o que haya un ente necesario en él; entonces, o bien habría, en la serie de sus mutaciones, un comienzo que sería incondicionalmente necesario, y por tanto, sin causa –lo que contradice a la ley dinámica de la determinación de todos los fenómenos en el tiempo–[937] o bien la serie misma no tendría comienzo alguno, y aunque fuera contingente y condicionada en todas sus partes, sin embargo, en su totalidad, sería absolutamente necesaria e incondicionada; lo que se contradice a sí mismo, porque la existencia de una multitud no puede ser necesaria, si ninguna parte de ella[938] posee una existencia necesaria en sí.

cionado, que es lo único absolutamente necesario. Por consiguiente, algo absolutamente necesario debe existir, si existe una mudanza como consecuencia de ello. Pero esto necesario pertenece, él mismo, al mundo sensible. Pues suponed que esté fuera de éste; entonces la serie de las mudanzas del mundo tendría en ello su comienzo, sin |// que esta causa necesaria perteneciera, sin embargo, ella misma al mundo sensible. Pero esto es imposible. Pues como el comienzo de una serie temporal sólo puede ser determinado por aquello que precede según el tiempo, la condición suprema del comienzo de una serie de mutaciones debe existir en el tiempo en que ella[935] aún no era (pues el comienzo es una existencia antes de la cual precede un tiempo en el que la cosa que comienza todavía no era). Por consiguiente, la causalidad de la causa necesaria de las mutaciones, y por tanto, también la causa misma, pertenece al tiempo, y por tanto, al fenómeno (sólo en el cual es posible el tiempo, como forma de él), y por consiguiente no

Suponed, por el contrario, que hubiera, fuera del mundo, una causa del mundo absolutamente necesaria; entonces ella, como |// miembro supremo en la <A455>[B483]
serie de las causas de las mutaciones del mundo, comenzaría[*] primero la existencia de estas últimas,[939] y la serie de ellas. Pero entonces ella misma debería comenzar a actuar, y <A454>[B482]
su causalidad estaría situada en el tiempo, y por eso mismo, empero, en el conjunto de los fenómenos, es decir, en el mundo; y en consecuencia ella misma, la causa, no estaría fuera del mundo, lo que contradice la hipótesis. Por consiguiente, ni en el mundo, ni fuera de él (pero en enlace causal con él) hay ningún ente absolutamente necesario.

[*] La palabra *comenzar* se toma en dos significaciones. La primera es *activa*, y en ella, la causa da comienzo (*infit*) a una serie de estados, que son su efecto. La segunda es *pasiva*, y en ella la causalidad empieza (*fit*) en la causa misma. Aquí concluyo de la primera a la última.

puede ser pensada separadamente del mundo sensible, que es el conjunto de todos los fenómenos. Por consiguiente, en el mundo mismo está contenido algo absolutamente necesario (ya sea esto la entera serie misma del mundo, ya una parte de él).[936]

| // *Observación* | // *a la cuarta antinomia* <A456>[B484] <A457>[B485]

I. *A la tesis*

Para demostrar la existencia de un ente necesario, no tengo que usar aquí otro argumento que el *cosmológico*, que asciende de lo condicionado en el fenómeno, a lo incondicionado en el concepto, considerándolo a esto [incondicionado] como la condición necesaria de la totalidad absoluta de la serie. La tentativa de prueba a partir de la mera idea de un ente supremo en general compete a otro principio de la razón, y tal prueba deberá, por eso, presentarse por separado.

La prueba cosmológica pura no puede exponer la existencia de un ente necesario de otra manera que dejando a la vez sin resolver [la cuestión de] si él es el mundo mismo, o una cosa diferente del mundo. Pues para averiguar esto último se requieren principios que ya no son cosmológicos, y que no avanzan en la serie de los fenómenos, sino [que se requieren] conceptos de entes contingentes en

II. *Observación a la antítesis*

Si al remontar la serie de los fenómenos parecen hallarse dificultades que se oponen a la existencia de una causa suprema absolutamente necesaria, estas [dificultades] no deben de basarse en meros conceptos de la existencia necesaria de una cosa en general, y por tanto, no deben de ser ontológicas, sino que deben de surgir del enlace causal con una serie de fenómenos para suponer, para ella,[944] una condición que sea, ella misma, incondicionada; en consecuencia, deben de ser [dificultades] cosmológicas, e inferidas según leyes empíricas. Pues debe ponerse de manifiesto que el ascenso en la serie de las causas (en el mundo sensible) nunca puede acabar en una condición empírica incondicionada,[945] y que el argumento cosmológico basado en la contingencia de los estados del mundo según las mutaciones de él,[946] resulta contrario a la suposición de una causa primera que da

general (tomados en consideración sólo como objetos del entendimiento), y un principio [que sirva] para conectarlos a éstos,[940] mediante meros conceptos, con un ente necesario; todo lo cual pertenece a una filosofía *trascendente*, cuyo lugar no está todavía aquí.

Pero una vez que se emprende la prueba por la vía cosmológica, poniendo por fundamento la serie de los fenómenos y el *regressus* en ella según leyes empíricas de la causalidad, ya no se puede, después, salirse de ella y pasar a algo que ya no pertenece a la serie como miembro [de ella]. Pues |// algo debe ser considerado como condición en el mismo significado[941] en que se tomó la relación de lo condicionado con su condición en la serie que tenía que conducir, en progreso continuo, a esa condición suprema. Ahora bien, si esa relación es sensible y pertenece al uso empírico posible del entendimiento, entonces la condición o causa suprema sólo puede clausurar el *regressus* según leyes de la sensibilidad, y por tanto, sólo como algo comienzo absolutamente primero a la serie.

|// En esta antinomia se pone de <A459>[B487]
manifiesto un contraste extraño, a saber: que con el mismo argumento con el que, en la tesis, se infirió la existencia de un ente primordial, se infiere en la antítesis, con el mismo rigor, la no existencia de él. Primero se dijo: *hay un ser necesario*, porque todo el tiempo pasado abarca en sí la serie de todas las condiciones, y con ella, pues, también lo incondicionado (lo necesario). Ahora se dice: *no hay ningún ser necesario*, precisamente porque todo el tiempo transcurrido abarca en sí la serie de todas <A458>[B486]
las condiciones (que por tanto son todas, a su vez, condicionadas). La causa de ello es ésta: el primer argumento toma en cuenta solamente la *totalidad absoluta* de la serie de las condiciones que se determinan unas a otras en el tiempo, y obtiene con ello algo incondicionado y necesario. Por el contrario, el segundo toma en consideración la *contingencia* de todo aquello que es determinado *en la serie del tiempo* (porque a cada uno [de los elementos así determi-

que pertenece a la serie temporal, y el ente necesario debe ser considerado como el miembro supremo de la serie del mundo.

Sin embargo, ha habido quien se tomara la libertad de dar semejante salto (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).[942] Pues se infirió, de las mutaciones [que hay] en el mundo, la contingencia empírica, es decir, la dependencia de ellas respecto de causas empíricamente determinantes, y se obtuvo una serie ascendente de condiciones empíricas, lo que estaba muy bien. Pero como aquí no se podía encontrar ningún primer comienzo ni ningún miembro supremo, se abandonó súbitamente el concepto empírico de la contingencia, y se tomó la categoría pura, la que entonces dio lugar a una serie meramente inteligible, cuya integridad se basaba en la existencia de una causa absolutamente necesaria, la cual, como no estaba atada a ninguna condición sensible, de ahí en adelante quedó liberada también de la condición del tiempo para comenzar ella misma su [propia] causalidad. Pero este proceder nados] le precede un tiempo en el que la condición misma debe ser a su vez determinada como condicionada), con lo cual, entonces, todo incondicionado |// y toda necesidad <A461>[B489]
absoluta quedan completamente suprimidos. Pero el modo de inferencia es en ambos [argumentos] muy conforme a la razón humana común, a la que muchas veces le acontece incurrir en conflicto consigo misma, al considerar su objeto desde dos puntos de vista diferentes. El señor *de Mairan* consideró que la disputa de dos famosos astrónomos, surgida de una dificultad semejante acerca de la elección del punto de vista, era un fenómeno suficientemente notable como para redactar un tratado especial sobre ella. Pues el primero razonaba así: *la luna gira en torno de su eje* porque vuelve hacia la tierra constantemente la misma cara; el otro: *la luna no gira en torno de su eje*, precisamente porque vuelve hacia la tierra constantemente la misma cara. Ambos raciocinios eran correctos, según el punto de vista que se adoptase para observar los movimientos de la luna.

es enteramente ilegítimo, como se puede inferir de lo que sigue.

Contingente, en el sentido puro de la categoría, es aquello cuyo opuesto contradictorio es posible. Pero no se puede concluir, de la contingencia empírica, a la [contingencia] inteligible. [Cuando] algo sufre una mudanza, lo |// contrario <A460>[B488]
de ello ([lo contrario] de su estado) es, en otro tiempo, efectivamente real, y por tanto es también posible; por tanto, esto [contrario] no es el opuesto contradictorio del estado anterior, para lo que se requeriría que en el mismo tiempo en que el estado anterior estaba, hubiese podido ser, en lugar de él, su contrario; lo que no se puede inferir de la mudanza. Un cuerpo que estaba en movimiento $= A$ llega al reposo $=$ *non A*. Ahora bien, de que un estado opuesto al estado A le siga a éste, no se puede inferir que el opuesto contradictorio de A sea posible, y por tanto, que A sea contingente; pues para eso se requeriría que en el mismo tiempo en que era el movimiento, hubiese podido ser, en lugar de él, el reposo. Ahora

bien, no sabemos más, sino que el reposo fue efectivamente real en el tiempo siguiente, y por tanto, que era también posible. Pero movimiento en un tiempo, y reposo en otro tiempo, no están opuestos entre sí de manera contradictoria. Por tanto, la sucesión de determinaciones opuestas, es decir, la mutación, no demuestra en modo alguno la contingencia según conceptos del entendimiento puro, y no puede conducir tampoco a la existencia de un ente necesario según conceptos puros del entendimiento. La mutación prueba solamente la contingencia empírica, es decir, que, según la ley de causalidad, el estado nuevo no habría podido tener lugar por sí mismo, sin una causa que pertenece al tiempo precedente.[943] Esta causa, aunque se la considere como absolutamente necesaria, debe encontrarse, de esta manera, en el tiempo, y debe pertenecer a la serie de los fenómenos.

|// Sección tercera de la antinomia de la razón pura <A462>[B490]

Del interés de la razón en este conflicto suyo

Ahí tenemos ahora todo el juego dialéctico de las ideas cosmológicas, que no admiten que les sea dado un objeto congruente en ninguna experiencia posible, y ni siquiera, que la razón las piense en concordancia con leyes universales de la experiencia, y que sin embargo no han sido concebidas de manera arbitraria, sino que la razón es conducida a ellas necesariamente en el progreso continuo de la síntesis empírica, cuando ella se propone liberar de toda condición y abarcar en su totalidad incondicionada aquello que según reglas de la experiencia sólo puede ser determinado de manera condicionada. Esas afirmaciones sofísticas son otros tantos intentos de resolver cuatro problemas naturales e inevitables de la razón, [problemas] de los que sólo puede haber precisamente ese número, ni más, ni menos, porque no hay más series de presuposiciones sintéticas que limiten *a priori* la síntesis empírica.

Las brillantes pretensiones de la razón que ensancha su dominio más allá de todos los límites de la experiencia, las hemos presentado sólo en fórmulas secas que contienen sólo el fundamento |// de las reivindica- <A463>[B491]
ciones jurídicas de ella; y como conviene a una filosofía trascendental, hemos despojado a éstas de todo lo empírico, aunque sólo en el enlace con esto [empírico] las afirmaciones de la razón pueden lucir en todo su esplendor. Pero en esta aplicación, y en el ensanchamiento progresivo del uso de la razón, la filosofía, al comenzar en el campo de las experiencias y elevarse poco a poco hasta esas ideas sublimes, muestra una dignidad tal, que si ella pudiera sostener sus pretensiones, dejaría muy atrás el valor de toda otra ciencia humana, ya que ella promete [darnos] el fundamento para nuestras mayores expectativas y perspectivas sobre los fines últimos en los cuales todos los esfuerzos de la razón deben, al fin, convergir. Las cuestiones de si el mundo tiene un comienzo, y límites de su extensión

en el espacio; de si en algún lugar, y quizá en mi Yo[947] pensante, hay una unidad indivisible e indestructible, o si no hay nada más que lo divisible y perecedero; de si en mis acciones soy libre, o si, como otros entes, soy dirigido por los hilos de la naturaleza y del destino; de si, finalmente, hay una causa suprema del mundo, o si las cosas de la naturaleza, y el orden de ella,[948] constituyen el objeto último en el que tenemos que detenernos en todas nuestras consideraciones: son cuestiones por cuya solución el matemático daría con gusto toda su ciencia; pues ésta no puede procurarle ninguna satisfacción en lo que respecta a los fines supremos de |// la <A464>[B492]
humanidad y más caros a ella. Incluso la dignidad más propia de la matemática (ese orgullo de la razón humana) se basa en que ella le presta guía a la razón para entender la naturaleza, su orden y su regularidad, tanto en lo grande como en lo pequeño, y también en [lo que respecta a] la unidad admirable de las fuerzas que la mueven; [y le permite llevar esa comprensión] mucho más allá de las expectativas de la filosofía que se basa en la experiencia común; y da, con ello, ocasión y estímulo para [emprender] un uso de la razón ensanchado más allá de toda experiencia, y además, suministra a la filosofía ocupada en ello los materiales más excelentes para sustentar su investigación con intuiciones adecuadas, en la medida en que la naturaleza de ella lo permite.

Por desgracia para la especulación (quizá, empero, por suerte para la determinación práctica del hombre) la razón, en medio de sus máximas expectativas, se ve atrapada en tan apretada multitud de fundamentos que se oponen unos a otros, que –puesto que ni su honor ni su misma seguridad consienten que se retire a contemplar con indiferencia esta discordia como [si fuera] un combate sostenido meramente por juego, ni aun menos, que mande absolutamente que se haga la paz, porque hay mucho interés en el objeto de disputa–[949] no tiene más recurso que reflexionar acerca del origen de este disenso de la razón consigo misma, [para ver] si el culpable de él no será un mero malentendido, tras cuyo esclarecimiento

quizá | // las orgullosas pretensiones de ambas partes queden suprimidas, <A465>[B493] pero en compensación comience una regencia pacífica y duradera de la razón sobre el entendimiento y los sentidos.

Por ahora postergaremos todavía un poco este esclarecimiento exhaustivo, para tomar en consideración, previamente, [la cuestión de] cuál es la parte por la que nos inclinaríamos, si acaso nos viésemos obligados a tomar partido. Como en esta cuestión no consultamos la piedra de toque lógica de la verdad, sino meramente nuestro interés, esa investigación, aunque no decida nada acerca del derecho disputado por ambas partes, tendrá sin embargo la utilidad de hacer comprensible por qué quienes toman parte en esta disputa han preferido adoptar uno de los partidos antes que el otro, sin que haya sido causa de ello una mejor comprensión del objeto; y también [tendrá la utilidad] de explicar algunas otras cosas accesorias, p. ej. la vehemencia fanática de una parte, y la fría aserción de la otra, y por qué [las partes] aclaman con alegre aplauso a uno de los partidos, y están prevenidas de antemano, y de manera irreconciliable, contra el otro.

Pero hay algo que determina, en esta evaluación provisoria, el único punto de vista desde el cual ella puede ser efectuada con la debida precisión; y es la comparación de los principios que las partes adoptan como puntos de partida. Se observa, en las afirmaciones de la antítesis, una perfecta uniformidad de la manera de pensar, y una completa unidad de la máxima, a saber, | // un principio del puro *empirismo*,[950] no solamente en <A466>[B494] la explicación de los fenómenos [que están] en el mundo, sino también en la resolución de las ideas trascendentales de la totalidad del mundo mismo.[951] Por el contrario, las afirmaciones de la tesis ponen por fundamento, además de la manera empírica de explicación dentro de la serie de los fenómenos, comienzos intelectuales, y en esa medida la máxima no es simple. Pero [en consideración a] su nota diferencial esencial, la llamaré el *dogmatismo* de la razón pura.

Así pues, del lado del *dogmatismo* en la determinación de las ideas cosmológicas de la razón, o [del lado] de la *tesis*, se revela

primero cierto *interés práctico* en el que toma parte sinceramente todo [hombre] sensato si está advertido de su verdadero provecho. Que el mundo tenga un comienzo; que mi Yo[952] pensante sea de naturaleza simple, y por tanto, incorruptible; que sea, a la vez, libre en sus acciones voluntarias, y se eleve por sobre la coacción de la naturaleza; y finalmente, que el orden todo de las cosas que constituyen el mundo se origine en un ente primordial de quien todo recibe su unidad y apropiada conexión, son otras tantas piedras fundamentales de la moral y de la religión. La antítesis nos priva de todos estos apoyos, o al menos, parece privarnos de ellos.

Segundo, se expresa por este lado también un *interés especulativo* de la razón. Pues si se admiten y emplean de esta suerte las ideas trascendentales, |// <A467>[B495] se puede abarcar enteramente *a priori* toda la cadena de condiciones, y comprender la deducción de lo condicionado a partir de lo incondicionado, lo que la antítesis no consigue hacer; para ésta es muy desdoroso el que a la pregunta por las condiciones de su síntesis no pueda darle ninguna respuesta que no deje siempre, sin fin, [algo] por preguntar. Según ella, desde un comienzo dado se debe ascender a otro más alto; toda parte conduce a otra parte aún más pequeña; todo acontecimiento tiene siempre por causa, por encima de sí, otro acontecimiento; y las condiciones de la existencia en general se basan siempre, a su vez, en otras, sin llegar a tener nunca sostén y apoyo incondicionados en una cosa subsistente por sí como ente originario.

Tercero, este lado tiene también la ventaja de la *popularidad*, que no es, por cierto, la parte menor de su prestigio. El entendimiento común[953] no encuentra la menor dificultad en las ideas del comienzo incondicionado de toda síntesis, ya que él, de todos modos, está más habituado a descender hacia las consecuencias, que a ascender hacia los fundamentos, y en los conceptos de lo absolutamente primero (sobre cuya posibilidad no

cavila) tiene una comodidad, y a la vez un punto fijo para atar a él el hilo conductor de sus pasos; mientras que no puede encontrar ningún agrado en el ascender sin descanso de lo condicionado a la condición, siempre con un pie en el aire.

| // Del lado del *empirismo* en la determinación de las ideas cosmológi- <A468>[B496]
cas, o [del lado] de la *antítesis*,

primero no se encuentra tal interés práctico fundado en principios puros de la razón, como el que contienen la moral y la religión. Antes bien, el mero empirismo parece sustraerles a ambas toda fuerza y todo influjo. Si no hay ningún ente primordial diferente del mundo; si el mundo no tiene comienzo y por tanto tampoco tiene un Creador; si nuestra voluntad no es libre y el alma es tan divisible y corruptible como la materia, entonces las ideas y los principios *morales* pierden toda validez, y caen juntamente con las ideas *trascendentales*, que eran su soporte teórico.

Pero *en compensación* el empirismo le ofrece al interés especulativo de la razón ventajas que son muy seductoras, y que sobrepasan en mucho a las que puede prometer quien profesa como dogmático las ideas de la razón. Según aquél, el entendimiento siempre está en su suelo propio, a saber, en el campo de meras experiencias posibles, cuyas leyes él puede indagar, y por medio de las cuales puede ensanchar sin fin su conocimiento seguro y comprensible. Aquí él puede y debe exhibir a la intuición el objeto, tanto en sí mismo, como en sus relaciones, o aun en conceptos cuya imagen puede ser presentada clara y distintamente en intuiciones dadas análogas. No solamente no necesita abandonar esa
cadena del orden de la naturaleza, para | // pasar a depender de ideas <A469>[B497]
cuyos objetos no conoce, porque, como criaturas del pensamiento, nunca pueden ser dados; sino que ni siquiera le es permitido abandonar su tarea y, so pretexto de que ya está acabada, pasarse al dominio de la razón idealizante y a los conceptos trascendentes, donde ya no necesita observar ni investigar de acuerdo con las leyes de la naturaleza, sino

solamente [necesita] *pensar* e *inventar*, seguro de que no puede ser refutado por hechos de la naturaleza, precisamente porque no está ligado al testimonio de ellos, sino que está autorizado a pasarlos por alto, o incluso a subordinarlos a una autoridad mas elevada, a saber, la de la razón pura.

Por eso, el empirista jamás permitirá que se suponga que alguna época de la naturaleza sea la absolutamente primera; ni que se considere algún límite de la perspectiva que él tiene sobre la extensión de ella, como el último límite; ni que se pase, de los objetos de la naturaleza que él puede descomponer por medio de la observación y de la matemática, y que puede determinar sintéticamente en la intuición (de lo extenso)[954] a aquellos [objetos] que ni el sentido ni la imaginación pueden jamás representar *in concreto* (a lo simple); ni admitirá que *en la naturaleza* misma se ponga por fundamento una facultad de obrar de manera independiente de las leyes de la naturaleza (libertad) y que con ello se restrinja la tarea del entendimiento, de investigar, siguiendo el hilo conductor de reglas necesarias, el surgimiento de los fenómenos; ni |// finalmente concederá que <A470>[B498] se busque, para cualquier [cosa] que sea, la causa fuera de la naturaleza (ente primordial); porque no conocemos nada más que a ésta, y sólo ella es la que nos ofrece objetos y la que puede instruirnos acerca de sus leyes.

Bien es cierto que si el filósofo empírico no tiene, con su antítesis, otra intención que reprimir la petulancia y la temeridad de la razón que desconoce su verdadera determinación, y que alardea de *inteligencia* y de *saber* allí donde propiamente la inteligencia y el saber terminan; y que pretende hacer pasar por promoción del interés especulativo aquello a que se otorga validez en atención al interés práctico, para romper, cuando le queda cómodo, el hilo de las investigaciones físicas y, con la excusa de la ampliación del conocimiento, atarlo a ideas trascendentales, por las cuales propiamente sólo se conoce *que nada se sabe*; si, digo, el empirista se contentara con esto, su principio sería una máxima de moderación en las pretensiones, de modestia en las afirmaciones y a la vez del máximo

ensanchamiento posible de nuestro entendimiento gracias a la maestra que propiamente nos es asignada, a saber, la experiencia. Pues en tal caso no nos serían sustraídas, para los fines de nuestros asuntos prácticos, ni las *presuposiciones* intelectuales, ni la *fe*; aunque no se las podría presentar con el título y la pompa de ciencia ni de |// cognición racional, porque <A471>[B499] el *saber* especulativo propiamente tal no puede encontrar en parte alguna otro objeto que el de la experiencia, y si se traspasan los límites de ésta, la síntesis que procura conocimientos nuevos e independientes de ella no tiene substrato de la intuición en el que pueda ser ejercida.

Pero si el empirismo se vuelve, él mismo, dogmático con respecto a las ideas (como muchas veces ocurre) y niega con atrevimiento lo que sobrepasa la esfera de sus conocimientos intuitivos, entonces incurre él mismo en la falta de la inmodestia, que es aquí tanto más reprobable, cuanto que con ello se ocasiona un perjuicio irreparable al interés práctico de la razón.

Ésta es la oposición entre el *epicureísmo*[*] y el *platonismo*.

|// Cada uno de ellos dice más de lo que sabe; pero de tal manera, <A472>[B500] que el *primero* estimula y favorece el saber, aunque en perjuicio de lo práctico; el *segundo* suministra excelentes principios para lo práctico, pero por eso mismo, con respecto a todo aquello acerca de lo cual sólo nos es dado un saber especulativo, le permite a la razón entregarse a

[*] Está, sin embargo, todavía la cuestión de si Epicuro habrá enunciado alguna vez esos principios como afirmaciones objetivas. Si no eran más que máximas del uso especulativo de la razón, él mostró en ellos un espíritu filosófico más genuino que el de cualquiera de los filósofos de la Antigüedad. Que en la explicación de los fenómenos se debe proceder como si el campo de la investigación no estuviera recortado por ningún límite ni comienzo del mundo; [que se debe] tomar la materia del mundo tal como ella debe ser si queremos que la experiencia nos instruya acerca de ella; que no se debe recurrir a ninguna otra generación de los acontecimientos, más que a la manera como están determinados por leyes inmutables de la naturaleza; y finalmente, que no se debe recurrir a ninguna causa que sea diferente del mundo; |// son todavía ahora principios muy acertados, aunque poco observados, <A472>[B500] [que sirven] para ensanchar la filosofía especulativa, así como también para hallar los principios de la moral de manera independiente de fuentes auxiliares extrañas, sin que por ello quien exige que se *ignoren* aquellas proposiciones dogmáticas mientras estemos ocupados en la mera especulación, pueda ser acusado de pretender *negarlas*.

explicaciones ideales de los fenómenos naturales, y descuidar, por ellas, la investigación física.

Finalmente, por lo que concierne al *tercer* momento que debe ser considerado en la elección provisoria entre las dos partes en conflicto: es sumamente extraño que el empirismo sea enteramente contrario a toda popularidad, cuando uno creería que el entendimiento común[955] recibiría con avidez un proyecto que promete satisfacerlo nada más que con conocimientos de experiencia y con la interconexión racional de ellos, mientras que la dogmática trascendental le obliga a elevarse a conceptos que sobrepasan con mucho la penetración y la facultad racional de las cabezas más ejercitadas en el pensar. | // Pero precisamente es <A473>[B501] esto lo que le empuja. Pues se encuentra entonces en un estado en el que ni aun el más letrado puede aventajarle. Si él[956] entiende poco o nada de ello, nadie puede jactarse tampoco de entender mucho más, y aunque no pueda hablar aquí de manera tan escolástica como otros, puede empero razonar sofísticamente infinitamente más, porque se mueve entre meras ideas, acerca de las cuales se es precisamente más locuaz, porque *no se sabe nada de ellas*; mientras que en lo que se refiere a la investigación de la naturaleza debería enmudecer y confesar su ignorancia. Comodidad y vanidad son ya, pues, una fuerte recomendación [en favor] de estos principios. A eso se añade que aunque para un filósofo sería muy penoso suponer como principio algo, sin poder rendirse cuenta a sí mismo de ello; o aún más, introducir conceptos cuya realidad objetiva no puede entenderse, nada es más habitual, sin embargo, para el entendimiento común.[957] Él quiere tener algo con lo que pueda comenzar con confianza. La dificultad para comprender tal presuposición no le inquieta, porque a él (que no sabe lo que significa comprender) nunca se le pasa por la cabeza; y tiene por conocido lo que le es familiar en virtud del uso frecuente. Por último, todo interés especulativo sucumbe en él ante el [interés] práctico, y se imagina entender y saber aquello que // sus temores [B502]

o sus esperanzas le llevan a suponer o a creer. | Así, el empirismo de la <A474> razón trascendental-idealizante queda despojado de toda popularidad, y por muchas cosas perjudiciales que ella[958] pueda contener contra los principios prácticos supremos, no hay que temer que vaya a traspasar jamás los límites de la escuela y adquiera algún prestigio mínimamente considerable entre el público, ni favor alguno en la muchedumbre.

La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como si pertenecieran a un posible sistema, y por eso admite solamente aquellos principios que, por lo menos, no tornen, a un conocimiento que ella se propone tener, incapaz de estar junto con otros en algún sistema. Pero las proposiciones de la antítesis son de tal género, que hacen enteramente imposible el acabamiento de un edificio de conocimientos. Según ellas, para cada estado del mundo hay siempre otro más antiguo; en cada parte hay siempre otras, que a su vez son divisibles; antes de cada acontecimiento hay otro que a su vez fue generado igualmente en otro lado; y en la existencia en general todo [es] siempre sólo condicionado, sin que reconozca ninguna existencia incondicionada y primera. Así, puesto que la antítesis no admite en ningún lado algo primero,[959] ni un comienzo que pudiera servir como fundamento absoluto de la construcción, es enteramente imposible, con tales presuposiciones, un edificio completo del conocimiento. | // Por eso, el interés arquitectó- <A475> [B503] nico de la razón (que no reclama una unidad empírica, sino una unidad racional pura *a priori*) guarda en sí una recomendación natural en favor de las afirmaciones de la tesis.

Pero si un ser humano pudiera emanciparse de todo interés, y, con total indiferencia con respecto a las consecuencias, [pudiera] considerar las afirmaciones de la razón atendiendo sólo al contenido de los fundamentos de ellas, tal hombre –si se supone que no conociera otra salida del aprieto, más que declararse en favor de una u otra de las doctrinas en conflicto–[960] estaría en un estado de interminable vacilación. Hoy le

parecería convincente que la voluntad humana es *libre*; mañana, cuando tomase en consideración la indisoluble cadena de la naturaleza, daría por cierto que la libertad no es más que autoengaño, y que todo es mera *naturaleza*. Pero cuando se tratara de obrar y de actuar, ese juego de la razón meramente especulativa desaparecería como las imágenes de un sueño, y escogería sus principios sólo según el interés práctico. Pero puesto que conviene a un ser que reflexiona e investiga dedicar algún tiempo al solo examen crítico de su propia razón, despojándose para ello de toda parcialidad, y comunicar así públicamente a otros sus observaciones, para que ellos las evalúen, a nadie se le puede tomar a mal, y aún menos impedir, que haga que las proposiciones | y // sus antítesis <A476>[B504]
comparezcan y se defiendan como puedan, sin temer amenaza alguna, ante jurados de su misma condición (a saber, de la condición de débiles seres humanos).

Sección cuarta de la antinomia de la razón pura
De los problemas trascendentales de la razón pura, en la medida en que deben absolutamente poder ser resueltos

Pretender resolver todos los problemas y responder a todas las preguntas sería una fanfarronada descarada y una presunción tan extravagante, que con ella uno se privaría inmediatamente de todo crédito. Sin embargo, hay ciencias cuya naturaleza es tal, que toda cuestión que se presente en ellas debe absolutamente poder ser respondida a partir de lo que ya se sabe, porque la respuesta debe surgir de las mismas fuentes de las que surge la pregunta; y en las que no está permitido en modo alguno alegar una ignorancia inevitable, sino que se puede exigir la solución. Lo que es *justo* o *injusto*, en todos los casos posibles, debe poder saberse según la regla; porque concierne a nuestra obligación, y no tenemos obligación alguna con respecto a *lo que no podemos saber*.

En la explicación de los |// fenómenos de la naturaleza, sin embargo, es mucho lo que debe quedarnos incierto, y son muchas las cuestiones que deben quedar insolubles, porque lo que sabemos sobre la naturaleza no es, ni con mucho, suficiente, en todos los casos, para lo que pretendemos explicar. Ahora bien, se plantea la cuestión de si en la filosofía trascendental hay alguna pregunta referida a un objeto propuesto a la razón, que no pueda ser respondida por esa misma razón pura; y de si puede ser legítimo sustraerse a la respuesta definitiva aduciendo que [ese objeto], como [algo] absolutamente incierto (por todo cuanto podemos conocer), se cuenta entre aquello de lo que tenemos, en verdad, suficiente noción como para plantear una pregunta, faltándonos empero enteramente los medios, o la facultad, de responderla alguna vez. <A477>[B505]

Ahora bien, yo afirmo que la filosofía trascendental, entre todos los conocimientos especulativos, tiene esta peculiaridad: que ninguna cuestión que concierna a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esa misma razón humana; y que ninguna excusa que alegue ignorancia inevitable o profundidad insondable del problema puede eximir de la obligación de responderla de manera exhaustiva y completa; porque precisamente el mismo concepto que nos pone en condiciones de preguntar nos debe capacitar para responder a esa pregunta, ya que el objeto no se encuentra fuera del concepto (como en el caso de lo justo y lo injusto).

|// En la filosofía trascendental no hay, empero, otras preguntas, sino sólo las cosmológicas, con respecto a las cuales se pueda exigir, con derecho, una respuesta satisfactoria concerniente a la naturaleza del objeto, sin que al filósofo le sea permitido sustraerse a ella alegando una oscuridad impenetrable; y esas preguntas sólo pueden referirse a ideas cosmológicas. Pues el objeto debe ser dado empíricamente, y la pregunta se refiere solamente a la adecuación de él a una idea. Si el objeto es trascendental y por consiguiente, desconocido en sí mismo, p. ej. [cuando se pregunta] si acaso el algo cuyo fenómeno (en nosotros mismos) es el <A478>[B506]

pensar (el alma), es en sí mismo un ente simple; si acaso hay una causa de todas las cosas en su conjunto, que sea absolutamente necesaria, etc., entonces tenemos que buscar, para nuestra idea, un objeto del que podamos confesar que nos es desconocido, pero que no por eso sea imposible.* Sólo las |// ideas cosmológicas tienen la peculiaridad de que pue- <A479>[B507]
den presuponer que su objeto es dado, y [que es dada también] la síntesis empírica que se requiere para el concepto de él; y la pregunta que surge de ellas se refiere solamente al progreso de esa síntesis, en la medida en que [ese progreso] tiene que contener totalidad absoluta; esta última ya no es empírica, pues no puede ser dada en ninguna experiencia. Puesto que aquí se trata de una cosa únicamente como objeto de una experiencia posible, y no como una cosa en sí misma, la respuesta a la pregunta cosmológica trascendente no puede estar en ningún otro lado, sino en la idea, pues ella[961] no se refiere a ningún objeto en sí mismo; y con respecto a la experiencia posible no se pregunta por aquello que puede ser dado *in concreto* en una experiencia cualquiera, sino por lo que está en la idea, a la cual la síntesis empírica sólo tiene que aproximarse; por consiguiente, [la cuestión] debe poder ser resuelta a partir de la sola idea; pues ésta es una mera criatura de la razón, la cual, por tanto, no puede deponer la responsabilidad trasladándola al objeto desconocido.

|// No es tan extraordinario como al comienzo parece, que una cien- <A480>[B508]
cia pueda exigir y esperar, para todas las cuestiones que pertenecen a su

* Por cierto que no se puede dar respuesta alguna a la pregunta por la naturaleza de un objeto trascendental, a saber, [no se puede decir] *qué es* [ese objeto]; pero sí [se puede responder] que la *pregunta* misma *no es nada*, porque no puede darse ningún objeto de ella. Por eso, todas las preguntas de la psicología trascendental se pueden responder, y están efectivamente respondidas; pues se refieren al sujeto trasc. de todos los fenómenos internos, [sujeto] que no es, él mismo, fenómeno, y que por consiguiente no está *dado* como objeto, y en el cual ninguna de las categorías (a las que propiamente |// se <A479>[B507]
dirige la pregunta) encuentra condiciones para su aplicación. Por consiguiente, aquí se presenta el caso en el que tiene validez la expresión vulgar [que dice] que [no dar] ninguna respuesta es también una respuesta, a saber, que es enteramente nula y vacía una pregunta por la naturaleza de aquel Algo que no puede ser pensado mediante ningún predicado determinado, porque está puesto enteramente fuera de la esfera de los objetos que pueden sernos dados.

esfera (*quaestiones domesticae*), sólo resoluciones ciertas, aunque [éstas] por el momento quizá todavía no hayan sido halladas. Fuera de la filosofía trascendental hay además dos ciencias puras de la razón, una de contenido meramente especulativo, y la otra de contenido práctico: la *matemática pura* y la *moral pura*. ¿Hase oído jamás que, debido a una necesaria ignorancia de las condiciones, se haya dado por incierto cuál sea la relación perfectamente exacta, en números racionales o irracionales, del diámetro con la circunferencia? Puesto que con los primeros [esa relación] no podía ser dada de manera congruente, y con los segundos[962] todavía no ha sido hallada, se juzgó que al menos podía conocerse con certeza la imposibilidad de esa solución, y *Lambert* suministró una prueba de ello. En los principios universales de las costumbres nada puede ser incierto, porque las proposiciones, o bien son enteramente nulas y vacías de sentido, o bien deben surgir de nuestros meros conceptos racionales. En cambio, en la ciencia de la naturaleza hay una infinidad de conjeturas con respecto a las que nunca puede esperarse certeza, porque los fenómenos naturales son objetos que nos son dados independientemente de nuestros conceptos, y la clave de ellos, por consiguiente, no está en nosotros ni en nuestro pensar puro, sino fuera de nosotros, y precisamente por eso en muchos casos no puede ser hallada, |// y por tanto, no puede esperarse ninguna solución <A481>[B509]
segura. No considero aquí las cuestiones de la analítica trascendental que se refieren a la deducción de nuestros conocimientos puros, porque ahora tratamos solamente de la certeza de los juicios con respecto a los objetos, y no con respecto al origen de nuestros conceptos mismos.

Por consiguiente, no podremos eludir la obligación de [dar], al menos, una resolución crítica a las cuestiones racionales planteadas, profiriendo quejas sobre las estrechas limitaciones de nuestra razón, y admitiendo, con la apariencia de un humildísimo conocimiento de nosotros mismos, que está por encima de nuestra razón el decidir si el mundo existe desde la eternidad, o tiene un comienzo; si el espacio del mundo está lleno de

entes hasta el infinito, o si está encerrado en ciertos límites; si algo en el mundo es simple, o si todo debe ser dividido hasta el infinito; si hay una generación y producción por libertad, o si todo pende de la cadena del orden de la naturaleza; y finalmente, si hay algún ente enteramente incondicionado y necesario en sí, o si todo es condicionado en lo que respecta a su existencia, y por tanto, dependiente en lo externo, y contingente en sí. Pues todas estas preguntas conciernen a un objeto que no puede ser dado en ninguna otra parte, más que en nuestros pensamientos, a saber, [conciernen a] la totalidad absolutamente incondicionada de la síntesis de los fenómenos. Si no podemos decir ni decidir sobre ello nada cierto a partir de nuestros propios conceptos, |// no tenemos derecho a echarle la culpa <A482>[B510]
a la cosa, que se nos esconde; pues una cosa tal no puede sernos dada (porque no se encuentra en ninguna parte fuera de nuestra idea); sino que debemos buscar la causa[963] en nuestra idea misma, que es un problema que no admite solución alguna y acerca de la cual, sin embargo, suponemos obstinadamente que le corresponde un objeto efectivamente real. Una exposición precisa de la dialéctica que reside en nuestro mismo concepto nos llevaría pronto a la completa certeza acerca de lo que tenemos que juzgar con respecto a esa cuestión.

A vuestra excusa de falta de certeza en lo concerniente a estos problemas se le puede oponer, en primer lugar, esta pregunta, a la cual, al menos, debéis responder distintamente: ¿De dónde llegan a vosotros las ideas cuya solución os enreda aquí en tal dificultad? ¿Son acaso fenómenos cuya explicación os hace falta, y de los cuales, de conformidad con esas ideas, sólo tenéis que buscar los principios o la regla de la exposición? Suponed que la naturaleza se os descubriera por entero; que nada se ocultara a vuestros sentidos ni a la conciencia de todo lo que se presentase a vuestra intuición; aun así no podríais conocer *in concreto*, mediante ninguna experiencia, el objeto de vuestras ideas (pues [para ello] se requiere, además de esa intuición completa, también una síntesis

acabada// y la conciencia de la totalidad absoluta de ella, | lo que no [B511]<A483>
es posible mediante ningún conocimiento empírico); y por tanto vuestra cuestión no puede ser, en modo alguno, necesaria para la explicación de ningún fenómeno que se presente, y por consiguiente, no puede ser planteada (por decirlo así)[964] por el objeto mismo. Pues el objeto nunca puede presentarse a vosotros, porque no puede ser dado por ninguna experiencia posible. Quedáis siempre, con todas las percepciones posibles, atrapados entre *condiciones*, ya sea en el espacio o en el tiempo, y no alcanzáis nada incondicionado para establecer si eso incondicionado ha de ser puesto en un comienzo absoluto de la síntesis, o en una totalidad absoluta de la serie sin comienzo alguno. Pero el todo, en [su] significado empírico, es siempre sólo comparativo. El todo absoluto de la cantidad (el universo), de la división, de la procedencia, de la condición de la existencia en general, con todas las preguntas [acerca] de si ha de ser producido por una síntesis finita o por una síntesis que progrese infinitamente, no es alcanzado por ninguna experiencia posible.[965] No podríais, p. ej., explicar mejor, ni explicar de otra manera, el fenómeno de un cuerpo, ya supusiérais que se compone de partes simples, o que se compone, de manera continua, siempre de partes compuestas; pues jamás puede presentarse a vosotros un fenómeno simple, ni tampoco una composición infinita. Los fenómenos requieren ser explicados sólo en la medida en
que sus condiciones de explicación// son dadas en la percepción; pero [B512]
todo lo que pueda ser dado en ellos, | reunido en un *todo absoluto*, es, ello <A484>
mismo, una percepción.[966] Pero este todo es, propiamente, aquello cuya explicación se requiere en los problemas trascendentales de la razón.

Puesto que, entonces, la resolución de esos problemas nunca puede presentarse, ella misma, en la experiencia, no podéis decir que sea incierto lo que haya que atribuir al objeto con respecto a esto.[967] Pues vuestro objeto está meramente en vuestro cerebro, y no puede ser dado fuera de él; por eso, sólo tenéis que cuidar de alcanzar concordancia con vosotros

mismos, y de prevenir la anfibología que hace de vuestra idea una presunta representación de un objeto empíricamente dado, que también hay que conocer, pues, según leyes de la experiencia.[968] La resolución dogmática no es, pues, incierta, sino imposible. Pero la [resolución] crítica, que puede ser enteramente cierta, no considera la pregunta de manera objetiva, sino según el fundamento de conocimiento en el que ella se funda.

| // Sección quinta de la antinomia de la razón pura <A485>[B513]
Representación escéptica de las cuestiones cosmológicas a través de las cuatro ideas trascendentales

De buen grado desistiríamos de la exigencia de recibir una respuesta dogmática a nuestras preguntas, si comprendiéramos ya de antemano que comoquiera que resulte la respuesta, sólo aumentaría nuestra ignorancia, y nos precipitaría de una incomprensión en otra, de una oscuridad en otra aún mayor, y quizá aun en contradicciones. Si nuestra pregunta apunta sólo a afirmación o negación, se actúa con prudencia al dejar sin tratar, por el momento, los presuntos fundamentos de la respuesta, para considerar primero qué es lo que se ganaría si la respuesta resultara en un sentido, y qué, si resultara en el sentido opuesto. Si resulta que en ambos casos se obtiene un mero sinsentido (*nonsens*)[969] tenemos una motivación fundada para examinar críticamente nuestra pregunta misma, y para ver si no se basa, ella misma, en una presuposición infundada, y [si no] juega con una idea que delata mejor su falsedad en la aplicación y por sus consecuencias, que en la representación abstracta. Ésta es la gran utilidad | // que <A486>[B514] tiene la manera escéptica de tratar las cuestiones que la razón pura propone a la razón pura, [manera] gracias a la cual, con poco esfuerzo, uno puede desembarazarse de un gran fárrago dogmático, para poner en su lugar una sobria crítica que, como un verdadero catártico, hará excretar con buen éxito el delirio junto con su acompañante, la pedantería.

Por tanto, si acerca de una idea cosmológica yo pudiese entender anticipadamente que cualquiera sea el lado de lo incondicionado de la síntesis regresiva de los fenómenos por el que ella se incline, ella sería, para todo *concepto del entendimiento*, o bien *demasiado grande*, o bien *demasiado pequeña*; entonces yo comprendería que, puesto que aquélla se refiere solamente a un objeto de la experiencia que tiene que ser enteramente adecuado[970] a un posible concepto del entendimiento, ella debe ser enteramente vacía y sin significado, porque el objeto no se adapta a ella, por mucho que yo me empeñe en acomodárselo. Y éste es efectivamente el caso con todos los conceptos cosmológicos, que precisamente por eso enredan a la razón en una antinomia inevitable, cuando ella se liga a ellos. Pues si suponéis

Primero: [que] *el mundo no tiene ningún comienzo*; entonces, él es demasiado *grande* para vuestro concepto; pues éste, que consiste en un *regressus* sucesivo, nunca puede alcanzar toda la eternidad ya transcurrida. Suponed [que el mundo] *tiene un comienzo*; entonces él, para vuestro concepto del entendimiento en el *regressus* empírico necesario, es *demasiado* | // *pequeño*. Pues como el comienzo presupone siempre un tiempo <A487>[B515] que antecede, no es [un comienzo] incondicionado, y la ley del uso empírico del entendimiento os obliga a preguntar por una condición temporal aún más alta, y por consiguiente el mundo es, obviamente, demasiado pequeño para esa ley.

Lo mismo ocurre con la doble respuesta a la pregunta por la magnitud espacial del mundo. Pues *si él es infinito* e ilimitado, entonces es *demasiado grande* para todo concepto empírico posible. *Si es finito* y limitado, entonces es legítimo que os preguntéis: ¿qué determina ese límite? El espacio vacío no es un correlato de las cosas que subsista por sí, y no puede ser una condición en la que podáis deteneros, ni aun menos, una condición empírica que constituya una parte de una experiencia posible. (Pues ¿quién puede tener una experiencia de lo absolutamente vacío?) Pero para la totalidad absoluta de la síntesis empírica se exige siempre

que lo incondicionado sea un concepto de experiencia. Por consiguiente, un *mundo limitado* es *demasiado pequeño* para vuestro concepto.

Segundo, si todo fenómeno en el espacio (materia) consta *de un número infinito de partes*, el *regressus* de la división es siempre *demasiado grande* para vuestro concepto; y si la *división* del espacio *cesara* en algún miembro de ella (en lo simple), entonces él[971] es *demasiado pequeño* para la idea de lo incondicionado. Pues este | miembro deja siempre por ha- <A488>
cer // un *regressus* a más partes contenidas en él. [B516]

Tercero, si suponéis: que en todo lo que acontece en el mundo no hay nada más que consecuecias según leyes de la *naturaleza*;[972] entonces la causalidad de la causa es siempre, a su vez, algo que acontece, y hace necesario vuestro *regressus* a una causa aún más alta, y por tanto, [hace necesaria] la prolongación de la serie de condiciones *a parte priori*, sin término. La mera *naturaleza* eficiente es, pues, *demasiado grande* para todo vuestro concepto, en la síntesis de los acontecimientos del mundo.

Si escogéis, aquí y allá, acontecimientos efectuados *espontáneamente*, y por tanto, la generación por *libertad*, entonces os persigue el *por qué* [que pregunta por] una ley natural inevitable, y os obliga[973] a ir más allá de ese punto en conformidad con la ley causal de la experiencia; y encontráis que tal totalidad de la conexión *es demasiado pequeña* para vuestro concepto empírico necesario.

Cuarto. Si suponéis un ente *absolutamente necesario* (ya sea el mundo mismo, o algo en el mundo, o la causa del mundo); lo ponéis en un tiempo infinitamente alejado de cualquier punto temporal dado; porque de no ser así, dependería de otra existencia diferente y más antigua. Pero entonces, esta existencia es inaccesible para vuestro concepto empírico, y *demasiado grande* para que jamás podáis llegar a ella a través del desarrollo de un *regressus* cualquiera.

| // Pero si, según vuestra opinión, todo lo que (ya sea como condicio- <A489>[B517]
nado, o como condición) pertenece al mundo es *contingente*, entonces toda

existencia que os sea dada es *demasiado pequeña* para vuestro concepto. Pues os obliga a buscar siempre otra existencia de la cual ella dependa.

En todos estos casos hemos dicho que la *idea del mundo* es, ya demasiado grande, ya demasiado pequeña para el *regressus* empírico, y por tanto, para cualquier posible concepto del entendimiento. ¿Por qué no nos hemos expresado de manera inversa, y no hemos dicho: que en el primer caso el concepto empírico es siempre demasiado pequeño para la idea, mientras que en el segundo, [es] demasiado grande, y que por tanto, la culpa, por decirlo así, corresponde al *regressus* empírico; y en lugar de ello hemos acusado a la idea cosmológica de apartarse demasiado, o demasiado poco, de su fin, a saber, de la experiencia posible? El motivo era éste: la experiencia posible es lo único que puede darles realidad a nuestros conceptos; sin ello, un concepto es mera idea, sin verdad ni referencia a un objeto. Por eso, el concepto empírico posible era la norma según la cual la idea debía ser juzgada [para decidir] si era mera idea y criatura del pensamiento, o si encontraba en el mundo su objeto. Pues sólo de aquello que sólo es supuesto con motivo de otra cosa, y que debe disponerse de acuerdo con ella, se dice que con respecto a ella es demasiado grande o demasiado pequeño. Entre los juegos de las | // antiguas escuelas dialécticas estaba esta cues- <A490>[B518]
tión: si una bola no pasa por un agujero, ¿qué se debe decir: que la bola es demasiado grande, o que el agujero es demasiado pequeño? En este caso es indiferente cómo prefiráis expresaros; pues no sabéis cuál de ellos está con motivo del otro. Por el contrario, no diréis: el hombre es demasiado largo para su traje, sino: el traje es demasiado corto para el hombre.

Hemos sido conducidos, pues, al menos a la sospecha fundada de que las ideas cosmológicas, y con ellas, todas las afirmaciones sofísticas puestas en conflicto unas con otras, quizá tengan por fundamento un concepto vacío y meramente imaginario de la manera como nos es dado el objeto de esas ideas, y esta sospecha ya nos puede conducir al rastro correcto para descubrir la ilusión que durante tanto tiempo nos ha engañado.

Sección sexta de la antinomia de la razón pura
El idealismo trascendental como la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica

En la "Estética trascendental" hemos probado suficientemente que todo lo que es intuido en el espacio o en el tiempo, y por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, | // meras representaciones, que tales como son represen- <A491>[B519]
tadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada. Esta doctrina la llamo el *idealismo trascendental*.* El realista, en sentido trascendental, hace de estas modificaciones de nuestra sensibilidad, cosas subsistentes en sí, y por eso, convierte *meras representaciones* en cosas en sí mismas.

Se nos haría injusticia si se nos atribuyese el idealismo empírico, tan desacreditado ya desde hace tiempo; el cual, mientras supone la propia realidad efectiva del espacio, niega la existencia de los entes extensos en él,[975] o al menos, la encuentra dudosa, y no admite en este asunto ninguna diferencia suficientemente demostrable entre el sueño y la verdad. En lo que concierne a los fenómenos del sentido interno en el tiempo, no encuentra en ellos, como cosas efectivamente reales, dificultad alguna; e incluso afirma que sola y únicamente esta experiencia interna prueba suficientemente la existencia efectivamente real de su objeto (en sí mismo, con toda esa determinación temporal).[976]

// Por el contrario, nuestro idealismo trascendental concede que los [B520]
objetos de la intuición externa son efectivamente reales, tales como son intuidos en el espacio;[977] y que en el tiempo [son efectivamente reales] todas

* A veces lo he llamado también idealismo *formal*, para distinguirlo del *material*, es decir, del [idealismo] vulgar, que pone en duda la existencia de las cosas externas mismas, o la niega. En algunos casos parece ser aconsejable servirse de esta expresión, mejor que de la mencionada más arriba, para evitar toda interpretación errónea.[974]

las mutaciones, tales como las representa el sentido interno. Pues como el espacio es ya una forma de aquella intuición que llamamos la externa, | y <A492> sin objetos en él no habría ninguna representación empírica, resulta que podemos y debemos suponer en él entes extensos que sean efectivamente reales; y así es también con el tiempo. Pero aquel espacio mismo, junto con este tiempo, y junto con ambos, todos los fenómenos, no son en sí mismos *cosas*, sino nada más que representaciones, y no pueden existir fuera de nuestra mente; y aun la intuición interna y sensible de nuestra mente (como [intuición de un] objeto de la conciencia), cuya determinación se representa en el tiempo como la sucesión de diferentes estados,[978] no es tampoco el yo[979] propiamente tal, tal como él existe en sí, o el sujeto trascendental, sino sólo un fenómeno que ha sido dado a la sensibilidad de este ente desconocido para nosotros. La existencia de este fenómeno interno, como [existencia] de una cosa que existe en sí misma de esa manera, no puede ser admitida, porque su condición es el tiempo, que no puede ser determinación de ninguna cosa en sí misma. Pero en el espacio y en el tiempo la verdad empírica de los fenómenos es suficientemente segura, y se distingue suficientemente del parentesco con el sueño, // si ambos[980] [B521] están interconectados correcta e integralmente, según leyes empíricas, en una experiencia.

Por tanto, los objetos de la experiencia *nunca* son dados *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia, y no existen fuera de ésta. | Se debe <A493> admitir, por cierto, que pueda haber habitantes en la luna, aunque ningún hombre jamás los haya percibido; pero esto sólo significa que podríamos encontrarnos con ellos en el progreso posible de la experiencia; pues es efectivamente real todo lo que está en un contexto junto con una percepción, según leyes del progreso empírico. Son, pues, efectivamente reales, cuando están en interconexión empírica con mi conciencia efectivamente real, aunque no por eso sean efectivamente reales en sí [mismos], es decir, fuera de ese progreso de la experiencia.

Nada nos es efectivamente dado, excepto la percepción y el progreso empírico de ésta a otras percepciones posibles. Pues en sí mismos, los fenómenos, como meras representaciones, sólo son efectivamente reales en la percepción, que en verdad no es otra cosa que la realidad efectiva de una representación empírica, es decir, fenómeno. Llamar cosa efectivamente real a un fenómeno, antes de la percepción, o bien significa que debemos encontrar esa percepción en el progreso de la experiencia, o bien no tiene significado alguno. Pues que exista en sí mismo, sin referencia a nuestros sentidos ni a [nuestra] experiencia posible, [es algo que] ciertamente se podría decir, // si se estuviera hablando de una cosa en sí misma. [B522] Pero se trata meramente de un fenómeno en el espacio y en el tiempo, que no son determinaciones de cosas en sí mismas, sino solamente de nuestra sensibilidad; por eso, lo que está en ellos (los fenómenos) | no son,[981] en sí <A494> mismos, *algo*,[982] sino meras representaciones, que no se encuentran en ninguna parte, si no están dadas en nosotros (en la percepción).

La facultad sensible de intuición es propiamente sólo una receptividad [que nos torna aptos] para ser afectados de cierta manera con representaciones cuya relación recíproca es una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), y que se llaman *objetos* en la medida en que están conectadas y son determinables en esta relación (en el espacio y en el tiempo) según leyes de la unidad de la experiencia. La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida, y por eso no la podemos intuir como objeto; pues un objeto tal no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo podemos denominar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad [considerada] como receptividad. A este objeto trascendental podemos atribuirle toda la extensión y toda la interconexión de nuestras // percep- [B523]

ciones posibles, y podemos decir que él es dado en sí mismo antes de
toda experiencia. Pero los fenómenos, con respecto a él, no son dados en
sí, sino sólo en esa experiencia, porque son meras representaciones que
sólo como percepciones significan un | objeto efectivamente real, a saber, <A495>
cuando esa percepción está interconectada con todas las otras según las
reglas de la unidad de la experiencia. Así, se puede decir: las cosas efec-
tivamente reales del tiempo pasado están dadas en el objeto trascendental
de la experiencia; pero son objetos para mí, y efectivamente reales en el
tiempo pasado, sólo en la medida en que me represento que una serie
regresiva de percepciones posibles (ya sea con la guía de la historia, o
siguiendo las huellas de las causas y los efectos) según leyes empíricas, en
una palabra, el curso del mundo, conduce a una serie temporal transcurri-
da, como condición del tiempo presente, [serie] que entonces es represen-
tada como efectivamente real sólo en la interconexión de una experiencia
posible, y no en sí misma,[983] de manera que todos los acontecimientos que
precedieron a mi existencia, transcurridos desde tiempo inmemorial, no
significan nada más que la posibilidad de la prolongación de la cadena
de la experiencia, en sentido ascendente, desde la percepción presente,
hacia las condiciones que la determinan a ésta según el tiempo.

Por consiguiente, cuando me represento en su conjunto a todos los
objetos existentes de los sentidos, en todo tiempo y en todos los espacios,
no los pongo en ellos antes de toda experiencia; // sino que esta represen- [B524]
tación no es nada más que el pensamiento de una experiencia posible, en
su integridad absoluta. Sólo en ella son dados aquellos objetos (que no
son más que meras representaciones). | Que se diga, empero, que existen <A496>
antes de toda experiencia mía, sólo significa que se encuentran en aquella
parte de la experiencia *hacia la cual* debo aún progresar,[984] a partir de
la percepción. La causa de las condiciones empíricas de ese progreso, y
por tanto, con qué miembros puedo encontrarme, o también, hasta dónde
puedo encontrarme con tales [miembros] en el *regressus*, es trascendental,

y por eso, me es necesariamente desconocida. Pero no nos ocupamos de ella, sino solamente de la regla del progreso de la experiencia en la cual me son dados los objetos, es decir, los fenómenos. Y además, por lo que toca al resultado, es enteramente indiferente si digo que en el progreso empírico en el espacio puedo encontrarme con estrellas que están cien veces más distantes que las más lejanas que veo; o si digo que quizá se encuentren en el espacio cósmico algunas [estrellas], aunque jamás un ser humano las haya percibido, o vaya a percibirlas; pues aunque como cosas en sí mismas, sin referencia a una experiencia posible, fueran dadas, para mí no son nada, y por tanto, no son objetos, salvo en la medida en que están contenidas en la serie del *regressus* empírico. Sólo en otra relación diferente, si precisamente esos fenómenos han de ser empleados para [constituir] la idea cosmológica de un // todo absoluto, y si, por tanto, [B525]
se trata de una cuestión que traspasa los límites de la experiencia posible, tiene importancia la diferenciación de la manera como se tome la realidad efectiva de los mencionados objetos de los sentidos,[985] | para evitar una <A497>
engañosa ilusión que debe surgir inevitablemente de la errónea interpretación de nuestros propios conceptos empíricos.

Sección séptima de la antinomia de la razón pura
Resolución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma

Toda la antinomia de la razón pura se basa en el [siguiente] argumento dialéctico: Si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello; ahora bien, objetos de los sentidos nos son dados como condicionados; en consecuencia, etc. Por medio de este silogismo, cuya premisa mayor parece tan natural y evidente, se introducen, de acuerdo con la diversidad de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos) en la medida en que constituyen una serie, otras tantas

ideas cosmológicas que postulan la totalidad absoluta de esas series, y que precisamente por ello inducen a la razón, inevitablemente, a un conflicto consigo misma. Antes de poner de manifiesto lo engañoso de este argumento sofístico, debemos // preparamos para ello, mediante la corrección [B526]
y determinación de ciertos conceptos que se presentan en él.

Primero la proposición siguiente es cierta de manera clara e indudable: que si lo condicionado es dado, precisamente por ello nos | es **impuesto** un <A498>
regressus en la serie de todas las condiciones que llevan hasta él; pues esto está implicado en el concepto de lo condicionado: que por ello[986] algo es referido a una condición, y si ésta a su vez es condicionada, a una condición más remota, y así a través de todos los miembros de la serie. Esta proposición es, pues, analítica, y no tiene nada que temer de una crítica trascendental. Es un postulado lógico de la razón: [el postulado de] perseguir con el entendimiento y continuar tanto como sea posible aquella conexión de un concepto con sus condiciones, que está[987] ya en el concepto mismo.

Además: si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, si lo primero ha sido dado, no sólo es *impuesto* el *regressus* a la segunda, sino que ésta está también ya efectivamente **dada**; y como esto vale para todos los miembros de la serie, resulta que la serie completa de las condiciones, y por tanto también lo incondicionado, es dado a la vez, o más bien, es presupuesto, en virtud de que está dado lo condicionado, que no era posible sino por medio de aquella serie. Aquí la síntesis de lo condicionado con su condición es una síntesis del mero entendimiento, que representa las cosas *tales como son*, sin prestar atención a [la cuestión de] si podemos llegar al conocimiento de ellas, y // cómo po- [B527]
demos alcanzarlo. Por el contrario, si [sólo] me ocupo de fenómenos, que como meras representaciones, no son dados si yo no llego al | conocimien- <A499>
to de ellos (es decir, [si yo no llego] hasta ellos mismos, pues no son nada más que conocimientos empíricos), no puedo decir, en el mismo sentido: si lo condicionado está dado, también están dadas todas las condiciones

(que son fenómenos) para él; y por tanto, no puedo en modo alguno inferir la totalidad absoluta de la serie de ellas. Pues los *fenómenos*, en la aprehensión, no son nada más que una síntesis empírica (en el espacio y en el tiempo), y por tanto, sólo *en esta* [*síntesis*] son dados. Pero no se sigue [de aquí] que si lo condicionado (en el fenómeno) está dado, por eso esté dada juntamente con ello, y presupuesta, la síntesis, en la que consiste la condición empírica de ello; sino que esta [sínesis] sólo tiene lugar en el *regressus*, y nunca sin éste. Pero en tal caso bien se puede decir que por este lado es mandado, o *impuesto*, un *regressus* a las condiciones, es decir, una síntesis empírica continua, y que no pueden faltar condiciones que sean dadas a través de ese *regressus*.

De aquí resulta claramente que la premisa mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el significado trascendental de una categoría pura, mientras que la premisa menor [lo toma] en la significación empírica de un concepto del entendimiento aplicado a meros fenómenos, y [que] en consecuencia se encuentra aquí aquella // falacia dialéctica que [B528]
se llama *sophisma figurae dictionis*. Pero esta falacia no está | elaborada <A500>
artificiosamente, sino que es una muy natural equivocación de la razón vulgar. Pues por ella presuponemos (en la premisa mayor) las condiciones, y la serie de ellas, *sin examen* (por decirlo así),[988] si algo es dado como condicionado; porque esto no es otra cosa que la exigencia lógica de suponer, para una conclusión dada, premisas completas; y allí, en la conexión de lo condicionado con su condición, no se encuentra ningún orden temporal; se las presupone en sí, *como* dadas *simultáneamente*. Además, es igualmente natural (en la premisa menor) considerar los fenómenos como cosas en sí, y como objetos dados al mero entendimiento, como [lo fue cuando] aconteció en la premisa mayor, ya que hice abstracción[989] de todas las condiciones de la intuición, sólo bajo las cuales pueden ser dados objetos. Pero aquí no habíamos advertido una diferencia notable entre los conceptos. La síntesis de lo condicionado con su condición, y la

entera serie de las últimas (en la premisa mayor) no incluía en sí ninguna limitación por medio del tiempo, ni concepto alguno de sucesión. Por el contrario, la síntesis empírica y la serie de las condiciones en el fenómeno (que es subsumida en la premisa menor) es necesariamente sucesiva, y sólo en el tiempo es dada una [condición] tras otra; en consecuencia, yo no podría presuponer aquí, como allá,[990] la *totalidad* absoluta de la síntesis y de la serie representada mediante ella,// porque allá todos los miembros de [B529] la serie están dados en sí (sin condición temporal), mientras que aquí son posibles sólo mediante el | *regressus* sucesivo, que es dado sólo gracias a <A501> que se lo ejecuta efectivamente.

Después de la convincente prueba de tal error del argumento que se pone por fundamento común (de las afirmaciones cosmológicas) ambas partes litigantes pueden ser rechazadas con justicia, pues sus exigencias no están fundadas en títulos sólidos. Pero con ello no queda terminada su querella de modo tal que quede probado que ellas, o una de ellas, no tiene razón en la cosa misma que afirma (en la conclusión), aunque no haya sido capaz de demostrarla con argumentos probatorios eficaces. Parece que no hubiera nada más claro que [esto]: de dos, de los cuales uno afirma que el mundo tiene un comienzo, y el otro, que el mundo no tiene comienzo sino que existe desde la eternidad, uno debe tener razón. Si así fuere, como es igual la claridad por ambas partes, es imposible averiguar de qué lado está el derecho, y la querella perdura, aunque el tribunal de la razón haya llamado a silencio a las partes. Para terminar la disputa de manera fundamental y a satisfacción de ambas partes, no queda otro medio sino que, puesto que pueden refutarse tan bien una a la otra, se convenzan finalmente de que disputan por nada, y de que cierta apariencia ilusoria trascendental les ha figurado una// realidad efectiva, allí donde no había ninguna. | Este [B530]<A502> camino para zanjar una disputa que no puede ser dirimida mediante un juicio, es el que vamos a tomar ahora.

* * *

A *Zenón* el *eleático*, un sutil dialéctico, ya Platón le reprochaba que, como un sofista malicioso, para mostrar su arte intentara demostrar una misma proposición con argumentos especiosos, y enseguida intentara refutarla con otros [argumentos] igualmente fuertes. Afirmaba que Dios (que probablemente no era para él nada más que el mundo) no era ni finito ni infinito; que no estaba ni en movimiento ni en reposo, y que no era ni semejante a otra cosa, ni diferente de otra cosa alguna. A quienes le juzgaban sobre este asunto les parecía que él había pretendido negar completamente dos proposiciones contradictorias entre sí, lo que es absurdo. Pero yo no encuentro que esto le pudiera ser imputado con justicia. Pronto examinaré más de cerca la primera de estas proposiciones. En lo que concierne a las restantes, si él con la palabra *Dios* entendía el universo, debía decir, por cierto: que éste ni está presente en su lugar de manera estable (en reposo), ni muda [de lugar] (se mueve); porque todos los lugares están sólo en el universo, y *éste* mismo, entonces, no está en *ningún lugar*. Si el universo abarca en sí todo lo que existe, entonces no es tampoco, de acuerdo con eso, ni semejante a ninguna *otra cosa*, ni diferente de ella; porque fuera de él no hay *ninguna otra cosa* // con la que pudiera ser comparado. [B531]
Si dos | juicios opuestos entre sí presuponen una condición inadmisible, <A503>
entonces, a pesar de su oposición (que no es propiamente, empero, una contradicción), quedan suprimidos los dos, porque queda suprimida la condición sólo bajo la cual había de tener validez cada una de esas proposiciones.

Si alguien dijese que todo cuerpo, o bien huele bien, o bien huele no bien, queda [todavía] un tercer caso, a saber, que no tenga olor alguno (que no exhale aroma); y así, ambas proposiciones en conflicto pueden ser falsas. Si digo: él es o bien aromático, o no aromático (*vel suaveolens vel non suaveolens*), ambos juicios están opuestos entre sí de manera contradictoria, y sólo el primero es falso, mientras que su opuesto contradictorio, a saber, algunos cuerpos no son aromáticos, incluye tam-

bién los cuerpos *que no tienen olor alguno*. En la oposición precedente (*per disparata*) la condición contingente del concepto de los cuerpos (el olor) *permanecía* todavía en el juicio contrario, y no fue suprimida por éste; por eso, el último no era el opuesto contradictorio del primero.

Si digo, de acuerdo con eso: el mundo, en lo que respecta al espacio, es o bien infinito, o no es infinito (*non est infinitus*), entonces, si la primera proposición es falsa, su opuesta contradictoria: el mundo no es infinito, debe ser verdadera. Con ello yo sólo suprimiría un mundo infinito, sin poner otro, a saber, uno finito. | // Pero si se dijese: el mundo es, o <A504>[B532] bien infinito, o bien finito (no-infinito), entonces ambas [proposiciones] podrían ser falsas. Pues en ese caso considero al mundo como determinado en sí mismo en lo que respecta a su cantidad, ya que en la proposición opuesta no me limito a suprimir la infinitud, y con ella, quizá, toda su existencia separada,[991] sino que añado una determinación al mundo [entendido] como una cosa efectivamente real en sí misma, lo que puede ser igualmente falso, a saber, en el caso de que el mundo *no* fuese dado *como una cosa en sí misma*, y por tanto, si no fuese dado tampoco, en lo que respecta a su cantidad, ni como infinito, ni como finito. Permítaseme llamar a tal oposición *oposición dialéctica*, y a la de la contradicción, en cambio, la *oposición analítica*. Así, pues, dos juicios opuestos entre sí de manera dialéctica pueden ser ambos falsos, porque uno no solamente contradice al otro, sino que dice algo más que lo requerido para una contradicción.

Cuando se consideran como opuestas entre sí de manera contradictoria las dos proposiciones: el mundo es infinito en la cantidad, el mundo es finito en su cantidad, se supone que el mundo (la serie completa de los fenómenos) es una cosa en sí misma. Pues permanece, aunque yo suprima el *regressus* infinito o finito en la serie de sus fenómenos. Pero si retiro esa presuposición, o esa apariencia ilusoria trascendental, y niego que él sea una cosa en sí misma, entonces | // el conflicto contra- <A505>[B533]

dictorio de ambas afirmaciones se convierte en un [conflicto] meramente dialéctico, y como el mundo no existe en sí[992] (independientemente de la serie regresiva de mis representaciones), entonces no existe ni como *un todo infinito en sí*, ni como *un todo finito en sí*. Sólo se lo encuentra en el *regressus* empírico de la serie de los fenómenos, y no en sí mismo. Por eso, cuando ésta es siempre condicionada, nunca está dada enteramente, y el mundo no es, entonces, un todo incondicionado, y por consiguiente no existe tampoco como un tal, ni con cantidad infinita, ni [con cantidad] finita.

Lo que se ha dicho aquí de la primera idea cosmológica, a saber, de la totalidad absoluta de la cantidad en el fenómeno, vale también para todas las restantes. La serie de las condiciones sólo se encuentra en la síntesis regresiva misma, y no en sí, en el fenómeno, como en una cosa particular dada antes de todo *regressus*. Por eso, deberé también decir: la multitud de partes en un fenómeno dado no es, en sí, ni finita ni infinita, porque el fenómeno no es nada que exista en sí mismo, y las partes sólo son dadas mediante el *regressus* de la síntesis que descompone, y en él; *regressus* que nunca es dado de manera absolutamente *íntegra* ni como finito, ni como infinito. Eso mismo vale para la serie de las causas ordenadas unas sobre las otras, o para [la serie que va de] la existencia condicionada hasta la incondicionadamente necesaria, | // la cual [se- <A506>[B534]
rie] nunca puede ser considerada ni como finita ni como infinita, en sí, en su totalidad; porque ella, como serie de representaciones subordinadas, sólo consiste en el *regressus* dinámico, pero no puede existir antes de éste, en sí misma, como una serie de cosas subsistente por sí.[993]

Así, según esto, queda suprimida la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas, al haber mostrado que es [una antinomia] meramente dialéctica, y es un conflicto [que se da] en una apariencia ilusoria que surge porque la idea de totalidad absoluta, que sólo tiene validez como condición de cosas en sí mismas, se ha aplicado a fenómenos, que

sólo existen en la representación, y cuando constituyen una serie, [existen sólo] en el *regressus* sucesivo, y que no existen de otro modo. Pero inversamente se puede extraer de esta antinomia también un provecho verdadero, no ciertamente dogmático, pero sí crítico y doctrinal: pues se puede probar por ella, indirectamente, la idealidad trascendental de los fenómenos, si acaso alguien no tuviera suficiente con la prueba directa [ofrecida] en la "Estética trascendental". La prueba consistiría en este dilema: Si el mundo es un todo existente en sí, entonces es, o bien finito, o bien infinito. Ahora bien, es tan falso lo primero como lo segundo (según la prueba ofrecida[994] más arriba, de la antítesis, por una parte, y de la tesis, por otra parte). Por consiguiente, es falso también que el mundo (el // conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en [B535]
sí. | De lo cual se sigue que los fenómenos en general, fuera de nuestras <A507>
representaciones, no son nada; que era lo que queríamos decir con la idealidad trascendental de ellos.

Esta observación es importante. Gracias a ella se ve que las pruebas de la cuádruple antinomia, ofrecidas más arriba, no eran ilusorias, sino que estaban bien fundadas, a saber, si se hacía la presuposición de que los fenómenos, o el mundo sensible, que los abarca en sí a todos ellos, eran cosas en sí mismas. El conflicto de las proposiciones que de allí se extraen revela, empero, que en la presuposición reside una falsedad, y con ello nos lleva al descubrimiento de la verdadera manera de ser de las cosas, como objetos de los sentidos. Por consiguiente, la dialéctica trascendental no favorece en modo alguno al escepticismo, aunque sí al método escéptico, que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad, cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios, aunque no sea finalmente aquello que se buscaba.

|// Sección octava de la antinomia de la razón pura <A508>[B536]
Principio regulativo de la razón pura con respecto a las ideas cosmológicas

Puesto que por medio del principio cosmológico de la totalidad no es *dado* ningún *maximum* de la serie de condiciones en un mundo sensible [entendido] como cosa en sí misma, sino que sólo puede ser *impuesto como tarea* en el *regressus* de ella,[995] el mencionado principio de la razón pura, en su significación así enmendada, conserva sin embargo su buena validez, no ya como *axioma* para pensar la totalidad en el objeto como si fuera efectivamente real, sino como *problema* para el entendimiento, y por tanto, para el sujeto, para que [éste] emprenda y continúe, de acuerdo con la integridad en la idea, el *regressus* en la serie de las condiciones para un condicionado dado. Pues en la sensibilidad, es decir, en el espacio y en el tiempo, toda condición a la que podamos llegar en la exposición de los fenómenos dados es, a su vez, condicionada; porque éstos no son objetos en sí mismos, en los que quizá pudiera tener lugar lo absolutamente incondicionado; sino meras representaciones empíricas, que deben encontrar siempre en la intuición su condición, que las determina según el espacio o el tiempo. El principio de la razón es, pues, propiamente sólo una *regla* que manda un *regressus* en la serie de las condiciones |// de <A509>[B537]
los fenómenos dados, [*regressus*] al que no le es permitido detenerse en algo absolutamente incondicionado. No es, pues, un principio de la posibilidad de la experiencia ni del conocimiento empírico de los objetos de los sentidos, y por tanto, no es un principio del entendimiento; pues toda experiencia está encerrada en sus límites (de acuerdo con la intuición dada); no es tampoco un *principio constitutivo* de la razón para ensanchar el concepto del mundo sensible más allá de toda experiencia posible; sino que es un principio de la mayor continuación posible de la experiencia, y del mayor ensanchamiento posible de ella, [principio] según el cual nin-

gún límite empírico debe tener el valor de límite absoluto; es, por tanto, un *principium* de la razón que postula, *como regla*, lo que debe acontecer por nuestra parte en el *regressus*, y *no anticipa* lo que está dado en sí *en el objeto* antes de todo *regressus*. Por eso lo llamo un principio *regulativo* de la razón, mientras que por el contrario el principio de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones, [entendida] como dada en el objeto (en los fenómenos) en sí mismo,[996] sería un principio cosmológico constitutivo, cuya nulidad he querido mostrar con esta distinción, para impedir con ello que a una idea, que sirve meramente de regla, se le atribuya (por subrepción trascendental) realidad objetiva;[997] lo que de otro modo ocurre inevitablemente.

Para determinar ahora debidamente el sentido de esa regla de la razón pura hay que observar ante todo que | // ella no puede decir *qué sea el objeto*, sino *cómo debe realizarse el regressus empírico* para llegar al concepto completo del objeto. Pues si ocurriese lo primero, ella sería un *principium* constitutivo, [y un principio] tal nunca es posible por razón pura. Por consiguiente, nunca se puede tener, con ella, la intención de decir que la serie de las condiciones para un condicionado dado sea, en sí, finita o infinita; pues con ello una mera idea de la totalidad absoluta, [totalidad] que sólo es producida en ella misma,[998] pensaría un objeto que no puede ser dado en ninguna experiencia, ya que a una serie de fenómenos se le otorgaría una realidad objetiva independiente de la síntesis empírica. Por consiguiente, la idea de la razón sólo le prescribirá a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones una regla según la cual ella progresa desde lo condicionado, por medio de todas las condiciones subordinadas unas a otras, hacia lo incondicionado, aunque éste nunca sea alcanzado. Pues lo absolutamente incondicionado no se encuentra en la experiencia. <A510>[B538]

Para este fin, primeramente, hay que determinar con exactitud la síntesis de una serie, en la medida en que ella nunca es completa. Con

este propósito se emplean habitualmente dos expresiones que tienen que distinguir algo allí, sin que se sepa indicar bien cuál es el fundamento de esa distinción. Los matemáticos hablan solamente de un *progressus in infinitum*. Los investigadores de conceptos | // (filósofos), <A511>[B539] en lugar de ello, pretenden admitir como válida sólo la expresión *progressus in indefinitum*. Sin detenerme aquí en el examen del escrúpulo que hizo aconsejable para ellos tal distinción, ni en el uso bueno o estéril de ella, trataré de determinar con exactitud esos conceptos con respecto a mi intención.

De una línea recta se puede decir, con razón, que puede ser prolongada al infinito, y aquí la distinción de un [progreso] infinito y un progreso indefinidamente prolongado[999] (*progressus in indefinitum*) sería una sutileza vana. Pues si bien cuando se dice: trazad una línea, suena ciertamente más correcto si se agrega *in indefinitum* que si se dice *in infinitum*; porque lo primero no significa nada más que: prolongadla tan lejos como *vosotros queráis*, pero lo segundo [significa]: nunca *debéis* cesar de prolongarla (lo que no es precisamente la intención aquí), sin embargo, cuando sólo se trata de *poder*, la primera expresión es enteramente correcta; pues podéis hacerla siempre mayor, hasta el infinito. Y así es también en todos los casos en los que se habla solamente de *progressus*, es decir, del progreso de la condición a lo condicionado; en la serie de los fenómenos este progreso posible va al infinito. A partir de una pareja de padres podéis proseguir sin fin en la línea descendente de la generación, y podéis muy bien concebir que ella[1000] efectivamente | // prosigue así en el mundo. <A512>[B540] Pues aquí la razón no precisa nunca totalidad absoluta de la serie, porque no la presupone[1001] a ésta como condición ni como si estuviera *dada* (*datum*), sino sólo como algo condicionado, que es sólo dable (*dabile*) y es adicionado sin fin.

Ocurre algo muy diferente con el problema [de establecer] cuán lejos llega el *regressus* que asciende en una serie, desde lo condicionado dado,

a las condiciones; si acaso puedo decir: es **una regresión al infinito**, o bien, es una regresión que se extiende sólo *indefinidamente lejos* (*in indefinitum*); y si acaso, entonces, a partir de los seres humanos que ahora viven, puedo ascender, remontando la serie de sus antepasados, al infinito; o si sólo se puede decir que por mucho que yo haya retrocedido, nunca se encontrará un fundamento empírico para considerar que la serie está limitada en algún punto, de manera que estoy autorizado, y a la vez obligado, a seguir buscando, para cada uno de los tataradeudos, sus antepasados, aunque no [esté autorizado ni obligado] a presuponerlos.

De acuerdo con eso, digo: si ha sido dado el todo en la intuición empírica, entonces el *regressus* en la serie de sus condiciones internas va al infinito. Pero si sólo ha sido dado un miembro de la serie, a partir del cual debe comenzar a andar el *regressus* hacia la totalidad absoluta, entonces ocurre sólo una regresión hasta una distancia indeterminada// (*in* | *inde-* [B541]<A513>
finitum). Así, de la división de una materia dada dentro de sus límites ([división] de un cuerpo) se debe decir: va al infinito. Pues esa materia está dada enteramente en la intuición empírica, y en consecuencia [está dada] con todas sus partes posibles. Ahora bien, puesto que la condición de ese todo es su parte, y la condición de esa parte es la parte de la parte, etc., y en este *regressus* de la descomposicion nunca se encuentra un miembro incondicionado (indivisible) de esa serie de condiciones, entonces no sólo no hay en ningún lado un fundamento empírico para detener la división, sino que los miembros ulteriores de la división que ha de proseguir están dados empíricamente ellos mismos antes de esta división que avanza, es decir, la división va al infinito. Por el contrario, la serie de los antepasados de un ser humano dado no está dada, en su totalidad absoluta, en ninguna experiencia posible; pero el *regressus* va, sin embargo, de cada uno de los miembros de esa generación a uno anterior, de manera que no se puede encontrar ningún límite empírico que exhiba a un miembro como absolutamente incondicionado. Pero como sin embargo los miembros, que aquí

podrían suministrar la condición para ello, no están tampoco en la intuición empírica del todo ya antes del *regressus*, entonces éste no va al infinito (de la división de lo dado), sino [que prosigue] en una extensión indeterminable de la búsqueda de más miembros que se añadan a los dados, [miembros] que a su vez son dados siempre sólo de manera condicionada.

|// En ninguno de los dos casos, ni en el *regressus in infinitum* ni en <A514>[B542]
el *in indefinitum*, se considera que la serie de las condiciones sea dada en el objeto como infinita. No son cosas que sean dadas en sí mismas, sino sólo fenómenos que, como condiciones los unos de los otros, son dados solamente en el *regressus* mismo. Por tanto, la cuestión ya no es: cuán grande sea, en sí misma, esa serie de condiciones, si es finita o infinita; pues ella no es nada en sí misma; sino [que la cuestión es ahora]: cómo tenemos que efectuar el *regressus* empírico, y hasta dónde tenemos que proseguirlo. Y ahí hay entonces una diferencia considerable en lo que respecta a la regla de ese progreso. Si el todo ha sido dado empíricamente, es *posible* remontar *al infinito* en la serie de sus condiciones internas. Pero si [el todo] no está dado, sino que tiene que llegar a ser dado primeramente mediante el *regressus* empírico, entonces sólo puedo decir: es *posible al infinito* avanzar hacia condiciones de la serie cada vez más altas. En el primer caso yo podía decir: existen siempre más miembros, y [miembros] empíricamente dados, que los que alcanzo mediante el *regressus* (de la descomposición); pero en el segundo [caso sólo puedo decir]: puedo ir siempre más lejos en el *regressus*, porque ningún miembro está dado empíricamente como absolutamente incondicionado, y por consiguiente [todo miembro] permite que siempre sea posible un miembro todavía más elevado, y autoriza, por tanto, la necesaria pregunta por éste. Allá era necesario *encontrar* más miembros de la serie; pero aquí es siempre necesario *preguntar* por más [miembros], porque ninguna |// experiencia limita absolutamente. Pues o bien no tenéis ninguna <A515>[B543]
percepción que limite absolutamente vuestro *regressus* empírico, y entonces no debéis dar por acabado vuestro *regressus*, o bien, si tenéis una percepción

tal que limite vuestra serie, ella no puede ser una parte de vuestra serie ya recorrida (porque aquello que *limita* debe ser diferente de aquello que *es limitado* por ello), y entonces debéis continuar vuestro *regressus* también hasta esa condición, y así en adelante.

La sección siguiente dará su verdadero sentido a estas observaciones, al aplicarlas.

Sección novena de la antinomia de la razón pura
Del uso empírico del principio regulativo de la razón, con respecto a todas las ideas cosmológicas

Puesto que, como lo hemos mostrado muchas veces, no hay un uso trascendental, ni de los conceptos puros del entendimiento, ni de los de la razón; puesto que la totalidad absoluta de las series de condiciones en el mundo sensible se basa solamente en un uso trascendental de la razón, la cual exige esa integridad incondicionada en aquello que ella presupone como cosa en sí misma; | // puesto que, empero, el mundo sensible no contiene nada semejante, entonces ya nunca más se puede hablar de la cantidad absoluta de las series en él, de si serán limitadas, o *en sí* ilimitadas; sino solamente [se puede hablar de] hasta dónde hemos de retroceder en el *regressus* empírico, al retrotraer la experiencia a sus condiciones, para que, cumpliendo la regla de la razón, no nos detengamos en ninguna otra respuesta a las preguntas de ella, sino solamente en la que sea adecuada al objeto. <A516>[B544]

Por consiguiente, sólo la *validez del principio de la razón* como regla de la *continuación* y de la cantidad de una experiencia posible es la única que nos queda, después que ha sido suficientemente mostrada la falta de validez de él como principio constitutivo de los fenómenos en sí mismos.[1002] Y además, si podemos ponerla a aquélla ante la vista de manera indudable,[1003] se termina por completo el conflicto de la razón consigo misma, ya que no sólo queda disipada, mediante la resolución crítica, la apariencia ilusoria que

la llevaba a la discordia consigo misma, sino que queda declarado, en su lugar, el sentido en el cual ella concuerda consigo misma, y cuya sola mala interpretación ocasionó la disputa; y [así] un principio que era *dialéctico* se convierte en uno *doctrinal*. En efecto, si se puede probar la eficacia de éste de acuerdo con su significado subjetivo, [que consiste en] determinar el mayor uso posible del entendimiento en la experiencia de manera adecuada a los objetos de ella, entonces es exactamente como si | // él, como <A517>[B545]
un axioma (lo que por razón pura es imposible), determinara *a priori* los objetos en sí mismos; pues tampoco éste[1004] podría ejercer, con respecto a los objetos de la experiencia, mayor influjo sobre el ensanchamiento y la rectificación de nuestro conocimiento, que el de mostrarse eficaz en el uso empírico más amplio [posible] de nuestro entendimiento.

I. *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un todo del mundo*[1005]

Tanto aquí como en las restantes cuestiones cosmológicas, el fundamento del principio regulativo de la razón es la proposición: que en el *regressus* empírico no se puede encontrar *ninguna experiencia de un límite absoluto*, y por tanto, de ninguna condición que, como tal, sea *absolutamente incondicionada empíricamente*. El fundamento de ello es: que una experiencia tal debería contener una limitación de los fenómenos por la nada, o por el vacío, con los que tendría que tropezar, por medio de una percepción, el *regressus* en su avance; lo que es imposible.

Esta proposición, que viene a decir que en el *regressus* empírico llego siempre sólo a una condición | // que debe ser considerada ella misma, a <A518>[B546]
su vez, como empíricamente condicionada, contiene *in terminis* la regla de que por muy lejos que haya llegado yo con esto[1006] en la serie ascendente, siempre debo preguntar por un miembro más elevado de la serie, ya sea que éste me sea conocido por experiencia, o no.

Ahora, para la resolución del primer problema cosmológico, no se necesita nada más que resolver si en el *regressus* hacia la cantidad incondicionada del todo del mundo (según el tiempo y según el espacio) este ascenso nunca limitado puede llamarse *una regresión al infinito* o solamente un *regressus indefinidamente continuado* (*in indefinitum*).

La mera representación universal de la serie de todos los estados pasados del mundo, así como de las cosas que están, a la vez, en el espacio del mundo, no es ella misma nada más que un *regressus* empírico posible que concibo de manera todavía indeterminada, y sólo mediante el cual puede surgir el concepto de una serie tal de condiciones para la percepción dada.* Ahora bien, el |// todo del mundo lo tengo siempre sólo en el concepto, pero <A519>[B547] nunca (como un todo) en la intuición. Por consiguiente, no puedo inferir, de la cantidad de él, la cantidad del *regressus*, y determinarla [así] a ésta según aquélla; sino que ante todo debo hacerme un concepto de la cantidad del mundo mediante la cantidad del *regressus* empírico. Pero de éste nunca sé más, sino que de cada miembro dado de la serie de condiciones siempre debo avanzar empíricamente hacia un miembro aún más elevado (más lejano). Por consiguiente, con él no está absolutamente determinada la cantidad del todo de los fenómenos; y por tanto tampoco se puede decir que ese *regressus* vaya al infinito, porque esto anticiparía los miembros[1007] hasta los cuales el *regressus* aún no ha llegado, y representaría la multitud de ellos [como si fuera] tan grande, que ninguna síntesis empírica pudiera llegar hasta ella, y en consecuencia *determinaría* antes del *regressus* (aunque sólo de manera negativa) la cantidad del mundo, lo cual es imposible. Pues éste (en lo que respecta a la totalidad de él) no me es dado mediante ninguna intuición, y por tanto tampoco me es dada su cantidad antes del *regressus*. Según esto,

* Por consiguiente, esa serie del mundo no puede ser ni mayor ni menor que el posible *regressus* empírico, sólo en el cual se basa el concepto de ella. Y como éste no puede suministrar ningún infinito determinado, pero tampoco algo determinadamente finito (absolutamente limitado), entonces resulta claro que la cantidad del mundo no podemos suponerla ni finita ni infinita, porque el *regressus* (por el cual ella es representada) no admite ni lo uno ni lo otro.

acerca de la cantidad del mundo en sí no podemos decir nada, ni siquiera que en éste tenga lugar un *regressus in infinitum*; sino que sólo debemos buscar, de acuerdo con la regla que determina el *regressus* empírico en él, el concepto de su cantidad. Pero esta regla no dice nada más, sino que por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca tenemos que suponer un límite absoluto, |// sino que debemos subordinar <A520>[B548] todo fenómeno, como condicionado, a otro que es la condición de él, y que por tanto debemos progresar, además, hacia ésta; lo cual constituye el *regressus in indefinitum*, que, como no determina ninguna cantidad en el objeto, se diferencia de manera suficientemente distinta del [*regressus*] *in infinitum*.

Según esto, no puedo decir: el mundo es *infinito* en lo que respecta al tiempo transcurrido, o en lo que respecta al espacio. Pues tal concepto de cantidad, como infinitud dada, es empíricamente imposible, y por tanto es absolutamente imposible también con respecto al mundo [entendido] como objeto de los sentidos. No diré tampoco: el *regressus* a partir de una percepción dada, hacia todo lo que la limita a ésta en una serie, tanto en el espacio como en el tiempo transcurrido, va *al infinito*; pues esto presupone la cantidad infinita del mundo; ni tampoco: ésta es *finita*;[1008] pues el límite absoluto es igualmente imposible empíricamente. Así, no podré decir nada acerca del objeto todo de la experiencia ([acerca] del mundo sensible), sino que solamente [podré decir algo] acerca de la regla según la cual la experiencia tiene que ser dispuesta y desarrollada de manera adecuada a su objeto.

Por consiguiente, la respuesta primera, y negativa, a la pregunta cosmológica por la cantidad del mundo, es: el mundo no tiene ningún comienzo primero en el tiempo, ni límite extremo en el espacio.

Pues en caso contrario, [el mundo] estaría limitado, por un lado, por el tiempo vacío, y por el otro lado, por el espacio vacío. |// Pero como él, como <A521>[B549] fenómeno, no puede estarlo de ninguna de las dos maneras en sí mismo, pues el fenómeno no es una cosa en sí misma, entonces debería ser posible una percepción de la limitación por medio de un tiempo absolutamente

vacío, o de un espacio absolutamente vacío, [percepción] mediante la cual estos confines del mundo fuesen dados en una experiencia posible. Pero tal experiencia es imposible, por estar enteramente vacía de contenido. Por consiguiente, un límite absoluto del mundo es empíricamente imposible, y por tanto, es también absolutamente imposible.*

De aquí se sigue, pues, la respuesta *afirmativa*: el *regressus* en la serie de los fenómenos del mundo, como una determinación de la cantidad del mundo, va *in indefinitum*, lo que viene a decir que el mundo sensible no tiene ninguna cantidad absoluta, sino que el *regressus* empírico (sólo mediante el cual [ese mundo] puede ser dado, por el lado de sus condiciones) tiene su regla, a saber, la de progresar siempre (ya sea por propia experiencia, o siguiendo | // el hilo conductor de la historia, o mediante la cadena de los <A522>[B550] efectos y sus causas), a partir de cada miembro de la serie, entendido como condicionado, hacia un miembro más remoto, y no excusarse nunca del ensanchamiento del uso empírico posible del propio entendimiento, lo cual es, en definitiva, el único y propio negocio de la razón con sus principios.

No se prescribe aquí con esto un *regresssus* empírico determinado, que prosiguiera sin cesar en una cierta especie de fenómenos, p. ej. que a partir de un ser humano viviente se deba ascender siempre en una serie de antepasados, sin esperar [alcanzar] una primera pareja; o [que se deba avanzar] en la serie de los cuerpos celestes, sin admitir un último sol; sino que se manda solamente el progreso de fenómeno en fenómeno, aunque éstos no procuren una percepción efectivamente real (aunque ésta, por su grado, sea demasiado débil para nuestra conciencia, y por ello no pueda llegar a ser experiencia); porque aun a pesar de ello, pertenecen igualmente a la experiencia posible.

* Se ha de observar: que la prueba se ha desarrollado aquí de una manera enteramente diferente de la dogmática [que se presentó] más arriba, en la antítesis de la primera antinomia. Allí habíamos supuesto que el mundo sensible era, según la manera como se lo representan el dogmatismo y el vulgo, una cosa que estaba dada en sí, en su totalidad, antes de todo *regressus*; y le habíamos rehusado un lugar determinado en el tiempo o en el espacio, si no ocupaba todo tiempo y todos los espacios. Por eso, la conclusión era diferente que aquí, a saber, se había inferido la efectiva infinitud de él.

Todo comienzo está en el tiempo, y todo límite de lo extenso [está] en el espacio. Pero el espacio y el tiempo sólo están en el mundo sensible. Por tanto, sólo los fenómenos *en el mundo* están limitados, de manera condicionada; pero el *mundo* mismo no está limitado, ni de manera condicionada, ni de manera incondicionada.

Precisamente por eso, y como el mundo nunca *puede ser totalmente dado*, y ni siquiera la serie de las condiciones para un condicionado dado, como serie del mundo, *puede ser totalmente dada*, el concepto de la cantidad del mundo es dado solamente por medio del |// *regressus*, y no antes de éste, en <A523>[B551] una intuición colectiva [anterior a él]. Pero aquél consiste siempre sólo en el [acto de] *determinar* la cantidad, y en consecuencia no suministra ningún concepto *determinado*, y por tanto, tampoco ningún concepto de una cantidad que fuese infinita con respecto a cierta [unidad de] medida; por consiguiente, no va al infinito (como si dijéramos, [a un infinito] dado), sino que avanza en una extensión indeterminada, para suministrar una cantidad (de la experiencia) que se torna efectivamente real sólo por medio de ese *regressus*.

II. *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición*

Cuando divido un todo que está dado en la intuición, voy de un condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes (*subdivisio* o *decompositio*) es un *regressus* en la serie de esas condiciones. La totalidad absoluta de esa *serie* sólo estaría dada si el *regressus* pudiera llegar hasta partes *simples*. Pero si todas las partes son siempre, a su vez, divisibles en una descomposición que prosigue de manera continua, entonces la división, es decir, el *regressus*, va de un condicionado a sus condiciones *in infinitum*; porque las condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado mismo, y como éste |// está enteramente dado en una intuición encerrada dentro <A524>[B552] de los límites de él, todas ellas están también dadas juntamente [con él]. Por

consiguiente, no se puede llamar al *regressus* meramente una regresión *in indefinitum*, que era lo único que permitía la idea cosmológica anterior, en la que yo tenía que avanzar de lo condicionado a sus condiciones, las cuales estaban fuera de él, y por tanto, no estaban dadas a la vez por él y con él, sino que sólo venían a añadirse en el *regressus* empírico. A pesar de esto, no está permitido de ninguna manera que de un todo tal, que es divisible al infinito, se diga: *se compone de un número infinito de partes*. Pues aunque todas las partes estén contenidas en la intuición del todo, *no* está contenida allí, sin embargo, *toda la división*, la cual sólo consiste en la descomposición progresiva, o en el *regressus* mismo, que es el que, en primer lugar, hace efectivamente real la serie. Ahora bien, como ese *regressus* es infinito, todos los miembros (partes) a los que él llegue están contenidos en el todo dado, como *agregados*, pero no [está contenida] la entera *serie de la división*, la cual es infinita de modo sucesivo, y nunca está *entera*, y por consiguiente no puede exhibir una multitud infinita ni una conjunción de ellos[1009] en un todo.

Esta advertencia general se puede aplicar primeramente con mucha facilidad al espacio. Todo espacio intuido en sus límites es un todo tal, cuyas partes, en toda descomposición, son siempre, a su vez, espacios, y por eso es divisible al infinito.

| // De aquí se sigue con toda naturalidad la segunda aplicación, a un <A525>[B553]
fenómeno externo encerrado dentro de sus límites (cuerpo). La divisibilidad de éste se basa en la divisibilidad del espacio, que constituye la posibilidad del cuerpo [entendido] como un todo extenso. Por consiguiente, éste es divisible al infinito, sin que por eso esté compuesto de un número infinito de partes.

Ciertamente, pareciera que, puesto que un cuerpo debe ser representado, en el espacio, como substancia, ese cuerpo, en lo que se refiere a la ley de la divisibilidad del espacio, se distinguirá por eso de éste;[1010] pues ciertamente se puede conceder que la descomposición, en el último, nunca podría suprimir toda composición, ya que en ese caso incluso todo

espacio, que no tiene nada de subsistente por sí mismo, cesaría de ser (lo que es imposible); en cambio, que no haya de quedar nada si se suprime, en el pensamiento, toda composición de la materia, [es algo que] no parece que se pueda hacer compatible con el concepto de una substancia, que tendría que ser, propiamente, el sujeto de toda composición, y debería subsistir en sus elementos, aunque se hubiera suprimido la conexión de éstos en el espacio por la que constituyen un cuerpo. Sólo que con lo que en el *fenómeno* se llama substancia no ocurre lo mismo que uno pensaría de una cosa en sí, mediante un concepto puro del entendimiento. Aquello no es sujeto absoluto, sino imagen permanente de la |// sensibilidad, y <A526>[B554] nada más que intuición en la cual no se encuentra nada incondicionado.

Ahora bien, aunque esta regla del progreso al infinito en la subdivisión de un fenómeno como mero relleno del espacio se cumple sin lugar a dudas, ella no puede tener validez si pretendemos extenderla también a la multitud de las partes que en cierta manera ya están separadas en el todo dado, y constituyen así un *quantum discretum*. Suponer que en un todo organizado (organizado)[1011] cada parte esté organizada a su vez, y que de esa manera, al dividir las partes al infinito, siempre se encuentren nuevas partes organizadas, en una palabra, que el todo esté organizado al infinito, es algo impracticable para el pensamiento; aunque sí se puede pensar que las partes de la materia, en su descomposición al infinito, pudieran estar organizadas. Pues la infinitud de la división de un fenómeno dado en el espacio se basa únicamente en que por su intermedio[1012] es dada meramente la divisibilidad, es decir, una multitud, en sí absolutamente indeterminada, de partes; pero esas partes mismas sólo son dadas y determinadas por medio de la subdivisión; dicho brevemente, [se basa en] que el todo no está ya en sí mismo dividido. Por eso, la división puede determinar en él una multitud que llega hasta donde se quiera avanzar en el *regressus* de la división. Por el contrario, en un cuerpo orgánico organizado al infinito |// el todo ya es representado, precisamente por ese <A527>[B555]

concepto, como dividido, y se encuentra en él, antes de todo *regressus* de la división, una multitud de partes, determinada en sí misma, pero infinita; con lo cual uno se contradice a sí mismo; pues ese desarrollo infinito es considerado como una serie que nunca puede ser acabada (infinita) y sin embargo, como [un desarrollo] acabado cuando se lo toma en su conjunto. La división infinita sólo caracteriza al fenómeno como *quantum continuum*, y es inseparable del llenado del espacio; porque precisamente en este [llenado] reside el fundamento de la divisibilidad infinita. Pero tan pronto como algo es tomado como *quantum discretum*, es determinada en ello la multitud de las unidades; y por eso es siempre igual a algún número. Por consiguiente, cuán lejos llega la organización, en un cuerpo organizado, [es algo que] sólo la experiencia puede establecer; y aunque ésta no llegue con certeza a ninguna parte inorgánica, estas [partes] deben estar, sin embargo, al menos en la experiencia posible. Pero cuán lejos se extiende la división trascendental de un fenómeno en general, no es asunto de la experiencia, sino [que es] un *principium* de la razón, de no dar nunca por absolutamente cumplido el *regressus* empírico en la descomposición de lo extenso, [descomposición efectuada] de acuerdo con la naturaleza de ese fenómeno.

* * *

| // *Nota final acerca de la resolución de las ideas matemático-trascendentales, y advertencia preliminar acerca de la resolución de las ideas dinámico-trascendentales* <A528>[B556]

Cuando representamos en una tabla la antinomia de la razón pura, a través de todas las ideas trascendentales, al indicar el fundamento de ese conflicto y el único medio de superarlo, que consistía en declarar falsas las dos afirmaciones contrapuestas, hemos representado por doquier las condiciones como si se vincularan a sus [respectivos] condicionados según relaciones del espacio y del tiempo; lo cual es la presuposición habitual

del entendimiento humano común,[1013] y en lo cual, también, se basó todo aquel conflicto. En atención a esto, todas las representaciones dialécticas de la totalidad, en la serie de las condiciones para un condicionado dado, eran enteramente de la *misma especie*. La condición era conectada con lo condicionado siempre en una serie de la que ambos eran miembros, y eran por eso *homogéneos*, ya que el *regressus* nunca estaba pensado como acabado; o bien, para que eso llegara a acontecer, un miembro, en sí mismo condicionado, debía tomarse erróneamente por un [miembro] primero, y por tanto, por incondicionado. En todo eso no se consideraba[1014] el objeto, es decir, lo condicionado, sino la | // serie de las condiciones para él; y [se <A529>[B557]
la consideraba] sólo en lo tocante a la cantidad de ella; y la dificultad, que no podía superarse mediante ningún acuerdo, sino sólo mediante un corte completo del nudo, consistía en que los asuntos de la razón son, o bien *demasiado largos*, o bien *demasiado cortos* para el entendimiento,[1015] de modo que éste nunca podía adecuarse a la idea de ella.

Nos ha pasado aquí inadvertida una diferencia esencial que hay entre los objetos, es decir, entre los conceptos del entendimiento que la razón procura elevar a ideas; a saber, que según nuestra tabla de las categorías, arriba presentada, dos de ellas significan una síntesis *matemática* de los fenómenos, y las dos restantes una [síntesis] *dinámica* [de ellos]. Hasta aquí esto pudo ocurrir muy bien, ya que así como en la representación universal de todas las ideas trascendentales siempre permanecíamos entre condiciones *en el fenómeno*, así también en las dos matemático-trascendentales no teníamos otro *objeto* que el [objeto] en el fenómeno. Pero ahora que avanzamos a conceptos *dinámicos* del entendimiento, en la medida en que ellos deben adecuarse a la idea de la razón, aquella diferenciación se vuelve importante, y abre ante nosotros una perspectiva enteramente nueva con respecto al litigio en que está complicada la razón; el cual antes ha sido *desestimado* porque estaba edificado, por ambas partes, sobre presuposiciones falsas; pero que ahora, puesto que quizá en la | // antinomia <A530>[B558]

dinámica se encuentre una presuposición tal, que pueda ser compatible con la pretensión de la razón, desde este [nuevo] punto de vista, y como el juez subsana la falta de unos fundamentos de derecho que por ambas partes habían quedado ignorados, puede ser *arreglado* a satisfacción de ambas partes; lo que no se podía hacer con el conflicto [que se presentaba] en la antinomia matemática.

Las series de las condiciones son, por cierto, todas homogéneas en la medida en que se atienda solamente a la *extensión* de ellas: [en la medida en que se atienda a] si son adecuadas a la idea, o si ellas[1016] son demasiado grandes, o demasiado pequeñas, para aquéllas. Pero el concepto del entendimiento que sirve de fundamento de esas ideas contiene, o bien solamente una *síntesis de lo homogéneo* (lo cual se presupone en toda cantidad, tanto en la composición de ella, como en su división), o bien también [una síntesis] de lo *heterogéneo*, lo cual puede, al menos, ser admitido en la síntesis dinámica, tanto en la del enlace causal, como en la del [enlace] de lo necesario con lo contingente.

De ahí viene que en la conexión matemática de las series de los fenómenos no pueda entrar ninguna otra condición, salvo la *sensible*, es decir, una [condición] tal, que sea ella misma una parte de la serie; mientras que, por el contrario, la serie dinámica de las condiciones sensibles admite además una condición heterogénea, que no es una parte de la serie, sino que, como meramente *inteligible*, reside fuera de la serie; |// en virtud de lo cual la <A531> [B559]
razón queda satisfecha y lo incondicionado se antepone a los fenómenos, sin introducir confusión en la serie de estos últimos, que es siempre condicionada, y sin interrumpirla infringiendo los principios del entendimiento.

Ahora bien, en virtud de que las ideas dinámicas admiten una condición de los fenómenos fuera de la serie de ellos, es decir, una [condición] tal, que no es ella misma fenómeno, ocurre algo que es enteramente diferente del resultado de la antinomia matemática.[1017] A saber, ésta hacía que ambas afirmaciones dialécticas opuestas debieran ser declaradas falsas. Por el con-

trario, lo íntegramente condicionado de las series dinámicas, que es inseparable de ellas como fenómenos, conectado con la condición, empíricamente incondicionada, pero también *no-sensible*, satisfacen al *entendimiento*,[1018] por un lado, y a la *razón*, por otro lado;* y al paso que se derrumban los argumentos dialécticos que buscaban, de uno u otro modo, la totalidad incondicionada en meros fenómenos, |// las proposiciones de la razón, por el contrario, pueden ser *ambas verdaderas* en la significación corregida de esa manera; lo cual nunca puede ocurrir con las ideas cosmológicas que conciernen a una unidad incondicionada que es meramente matemática, porque en ellas no se encuentra ninguna otra condición de la serie de los fenómenos, más que aquella que es también ella misma fenómeno, y que, como tal, constituye también un miembro de la serie. <A532>[B560]

III. *RESOLUCIÓN DE LAS IDEAS COSMOLÓGICAS DE LA TOTALIDAD DE LA DERIVACIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS DEL MUNDO A PARTIR DE SUS CAUSAS*

Se pueden concebir sólo dos especies de causalidad con respecto a lo que ocurre: o bien la [causalidad] según la *naturaleza*, o bien por *libertad*. La primera es la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible,[1019] [estado] al que aquél sigue según una regla. Ahora bien, puesto que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones de tiempo, y [como] el estado precedente, si hubiera estado siempre, no habría producido un efecto que surge por primera vez en el tiempo, resulta que la causalidad de la causa de aquello que ocurre o nace, también ha *nacido*, y según el principio del entendimiento precisa ella misma, a su vez, una causa.

* Pues el entendimiento no admite, *entre fenómenos*, ninguna condición que fuese, ella misma, empíricamente incondicionada. Pero si para algo condicionado (en el fenómeno) se pudiera concebir una condición *inteligible* que no perteneciera, pues, como un miembro, a la serie de los fenómenos, [y se la pudiera concebir] sin interrumpir con ello en lo más mínimo la serie de las condiciones empíricas, entonces una [condición] tal podría ser admitida como *empíricamente incondicionada*, de modo que por ella no ocurriría ninguna ruptura en el *regressus* empírico continuo.

| // Por el contrario, entiendo por libertad, en sentido cosmológico, la <A533>[B561] facultad de comenzar *por sí mismo* un estado, la causalidad de la cual[1020] no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo. En esta significación, la libertad es una idea trascendental pura que, primeramente, no contiene nada tomado de la experiencia, y cuyo objeto, en segundo lugar, tampoco puede ser dado, en ninguna experiencia, de manera determinada; porque es una ley universal de la posibilidad misma de toda experiencia: que todo lo que acontece debe tener una causa, y que por tanto, también la causalidad de la causa, [causalidad] que *ella misma ha acontecido* o nacido, debe tener a su vez una causa; con lo cual, entonces, todo el campo de la experiencia, hasta donde quiera que se extienda, se convierte en un conjunto de mera naturaleza. Pero como de esa manera no se puede obtener ninguna totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón se crea la idea de una espontaneidad que pudiera comenzar por sí misma a obrar, sin que se precisara anteponerle otra causa para determinarla, a su vez, a obrar, según la ley de la conexión causal.

Es sobremanera notable que en esta *idea trascendental* de la *libertad* se funda el concepto práctico de ella, y que aquélla constituye en ésta,[1021] propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado la cuestión de la posibilidad de ella. La | // *libertad en sentido* <A534>[B562] *práctico* es la independencia del albedrío, respecto de la *coacción* por impulsos de la sensibilidad. Pues un albedrío es *sensible* en la medida en que es *afectado patológicamente* (por móviles de la sensibilidad); se denomina *animal* (*arbitrium brutum*) cuando puede ser *coaccionado patológicamente*. El albedrío humano es, ciertamente, un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles.

Se ve fácilmente que si toda causalidad en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría determinado por otro, en el tiempo, según leyes necesarias; y por tanto, puesto que los fenómenos, en la medida en que determinan al albedrío, deben hacer necesaria toda acción, como resultado natural de ellos, entonces la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica. Pues ésta presupone que aunque algo no haya acontecido, habría *debido* acontecer, y que su causa en el fenómeno no era, pues, tan determinante, que no hubiera, en nuestro albedrío, una causalidad para producir, independientemente de aquellas causas naturales, y aun en contra de su poder y de su influjo, algo que estuviera determinado, en el orden del tiempo, según leyes empíricas; y por tanto, para comenzar *enteramente por sí* una serie de acontecimientos.

|// Ocurre aquí, pues, lo que en general se encuentra en el conflicto de <A535>[B563]
una razón que se aventura a atravesar los límites de una experiencia posible: que el problema no es propiamente *fisiológico*, sino *trascendental*. Por eso, la cuestión de la posibilidad de la libertad interesa, ciertamente, a la psicología, pero, puesto que se basa en argumentos dialécticos de la mera razón pura, sólo la filosofía trascendental debe ocuparse de ella, y de su solución. Ahora bien, para ponerla a ésta en condiciones de dar, sobre este asunto, una respuesta satisfactoria –que ella no puede rehusar–,[1022] debo previamente tratar de determinar más precisamente el procedimiento de ella en este problema, mediante una observación.

Si los fenómenos fueran cosas en sí mismas, y [si,] por tanto, el espacio y el tiempo [fueran] formas de la existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones, junto con lo condicionado, pertenecerían siempre, como miembros, a una y la misma serie, y de allí surgiría también en el caso presente aquella antinomia que es común a todas las ideas trascendentales, [a saber], que esa serie, inevitablemente, debería resultar demasiado grande o demasiado pequeña para el entendimiento. Pero los conceptos dinámicos

de la razón, de los que nos ocupamos en este número y en el siguiente, tienen esta peculiaridad: que puesto que ellos no se ocupan de un objeto considerado como cantidad, sino solamente de la *existencia* de él, uno puede hacer abstracción de la cantidad de la serie de las condiciones, y así sólo importa, en ellos, la | // relación dinámica de la condición con lo condicionado, de <A536>[B564]
modo que en la cuestión acerca de naturaleza y libertad encontramos ya la dificultad de si acaso la libertad será, en general, posible, y en caso de que lo sea, si puede ser compatible con la universalidad de la ley natural de la causalidad; y por tanto, [encontramos la dificultad de establecer] si será una proposición verdaderamente disyuntiva la [que dice] que todo efecto en el mundo debe surgir *o bien* por naturaleza, *o bien* por libertad, o si no podrán más bien tener lugar a la vez *ambas cosas* en diferente respecto, en uno y el mismo acontecimiento. La exactitud de aquel principio de la integral interconexión de todos los acontecimientos del mundo sensible de acuerdo con leyes naturales invariables ha sido ya establecida como un principio de la analítica trascendental, y no tolera infracción alguna. Por consiguiente, se plantea solamente la pregunta de si, sin embargo, con respecto al mismo efecto que está determinado según la naturaleza, pudiera acaso tener lugar también la libertad, o si ésta está enteramente excluida por aquella regla inviolable. Y aquí, aquella presuposición común, pero engañosa, de la *realidad absoluta* de los fenómenos muestra enseguida su influencia perniciosa con la que confunde a la razón. Pues si los fenómenos son cosas en sí mismas, entonces no se puede salvar la libertad. En ese caso, la naturaleza es la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acontecimiento, y la condición de éste está siempre contenida sólo en la serie de los fenómenos, los cuales, junto con los efectos de ellos, son necesarios bajo esa ley de la naturaleza.[1023] Si, por el contrario, | // se considera a los fenómenos nada más <A537>[B565]
que como lo que efectivamente son, a saber, no como cosas en sí, sino como meras representaciones interconectadas entre sí según leyes empíricas, entonces deben tener a su vez otros fundamentos que no son fenómenos. Tal

causa inteligible, empero, no es determinada por fenómenos en lo que se refiere a su causalidad, aunque los efectos de ella aparezcan fenoménicamente, y puedan, entonces, ser determinados por otros fenómenos. Ella está, junto con su causalidad, fuera de la serie; por el contrario, sus efectos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Por consiguiente, el efecto puede ser considerado como libre, en atención a su causa inteligible, y sin embargo, a la vez, en atención a los fenómenos, [puede ser considerado] como resultado de éstos de acuerdo con la necesidad de la naturaleza; una distinción que debe parecer extremadamente sutil y oscura cuando se la presenta en general y de manera completamente abstracta, pero que se esclarecerá en la aplicación. Aquí sólo he pretendido hacer la observación de que, como la integral interconexión de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza es una ley cuyo rigor no admite excepciones, ésta debería derrocar necesariamente toda libertad, si uno se obstinara en [afirmar] la realidad de los fenómenos. Por eso, también, quienes siguen aquí la opinión vulgar nunca han podido llegar a conciliar la naturaleza y la libertad.

| // *Posibilidad de la causalidad por libertad, en unión* <A538>[B566]
con la ley universal de la necesidad de la naturaleza

En un objeto de los sentidos, a aquello que no es fenómeno lo llamo *inteligible*. Según eso, si aquello que, en el mundo sensible, debe ser considerado como fenómeno, tiene en sí mismo también una facultad que no es objeto de la intuición sensible, pero por medio de la cual puede, sin embargo, ser causa de fenómenos, entonces la *causalidad* de ese ente se puede considerar desde dos puntos de vista: como *inteligible* según su *acción*, [entendida] como [acción] de una cosa en sí misma; y como *sensible*, según sus *efectos*, [entendidos] como [efectos] de un fenómeno en el mundo sensible.[1024] De acuerdo con esto, de la facultad de un sujeto tal nos haríamos un concepto empírico, e igualmente también un concepto intelectual de su causalidad,

las cuales ambas concurren en uno y el mismo efecto.[1025] Esta doble manera de concebir la facultad de un objeto de los sentidos no contradice a ninguno de los conceptos que tenemos que hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible. Pues como éstos,[1026] por no ser, en sí mismos, cosas, tienen que tener por fundamento un objeto trascendental que los determine como meras representaciones, nada impide que a este objeto trascendental | // le <A539>[B567] atribuyamos, además de la propiedad por la cual aparece [como fenómeno], también una *causalidad* que no es fenómeno, aunque el *efecto* de ella se encuentre, sin embargo, en el fenómeno. Pero toda causa eficiente debe tener un **carácter**, es decir, una ley de su causalidad, sin la cual ella no sería causa. Y entonces, tendríamos en un sujeto del mundo sensible, primeramente, un *carácter empírico*, por el cual sus acciones, como fenómenos, estarían en íntegra interconexión con otros fenómenos, según leyes naturales constantes, y podrían ser derivadas de éstos, como de [las] condiciones de ellas, y por consiguiente, al estar enlazadas con éstas, [esas acciones] resultarían ser miembros de una única serie del orden natural.[1027] En segundo lugar habría que otorgarle [a ese sujeto] también un *carácter inteligible* por el cual él es, ciertamente, la causa de aquellas acciones –como fenómenos–[1028] [carácter] que, sin embargo, no está sujeto a ninguna condición de la sensibilidad, y no es, él mismo, fenómeno. También se podría denominar al primero el carácter de una cosa tal en el fenómeno, y al segundo, el carácter de la cosa en sí misma.

Este sujeto actuante no estaría, en lo que respecta a su carácter inteligible, sujeto a condiciones de tiempo, pues el tiempo es sólo la condición de los fenómenos, y no de las cosas en sí mismas. En él[1029] ninguna *acción nacería*, ni *perecería*, y por tanto | // él tampoco estaría sometido <A540>[B568] a la ley de toda determinación temporal [y] de todo lo mudable: [la de] que todo *lo que acontece* encuentra su causa *en los fenómenos* (del estado precedente). En una palabra, la causalidad de él, en la medida en que ella es intelectual, no estaría en la serie de las condiciones empíricas

que hacen necesario el acontecimiento en el mundo sensible. Este carácter inteligible no podría nunca ser conocido inmediatamente, porque no podemos percibir nada, salvo en la medida en que [algo] se aparece [como fenómeno]; pero debería ser *pensado*, sin embargo, en conformidad con el carácter empírico; tal como debemos poner, en general, en el pensamiento, por fundamento de los fenómenos, un objeto trascendental, aunque nada sepamos de cómo es él en sí mismo.

En lo que respecta a su carácter empírico, ese sujeto, como fenómeno, estaría sometido, según todas las leyes de la determinación, al enlace causal; y en consecuencia, no sería nada más que una parte del mundo sensible, [parte] cuyos efectos, como cualquier otro fenómeno, derivarían indefectiblemente de la naturaleza. Así como los fenómenos externos influirían en él, [y] así como su carácter empírico, es decir, la ley de su causalidad, se conocería por experiencia, [así también] todas sus acciones deberían poderse explicar según leyes naturales, y todos los requisitos para una determinación completa y necesaria de ellas deberían encontrarse en una experiencia posible.

|// Pero en lo que respecta a su carácter inteligible (aunque de éste no podemos tener nada más que el concepto general) el mismo sujeto, sin embargo, debería quedar liberado de todo influjo de la sensibilidad y [de toda] determinación por medio de los fenómenos; y puesto que en él, en la medida en que es un *noumenon*, no *acontece* nada, [y] no se encuentra ninguna alteración que requiera una determinación temporal dinámica, y por tanto, [no se encuentra en él] ninguna conexión con fenómenos, como causas, entonces, en esa medida, ese ente actuante sería, en sus acciones, libre e independiente de toda necesidad natural, la que sólo se encuentra en el mundo sensible. De él se diría, con acierto, que él comienza *por sí mismo* sus efectos en el mundo sensible, sin que *en él* la acción misma comience; y esto tendría validez sin que por ello tuvieran que comenzar por sí mismos los efectos en el mundo sensible; porque ellos, en éste, siempre <A541>[B569]

están determinados previamente por condiciones empíricas en el tiempo precedente –aunque [están así determinados previamente] sólo por medio del carácter empírico (que es el mero fenómeno del inteligible)–[1030] y son posibles sólo como una continuación de la serie de las causas naturales. Así, pues, libertad y naturaleza, cada una en su significación plena, se encontrarían a la vez, y sin conflicto alguno, en precisamente las mismas acciones, según se las confronte con su causa inteligible o [con su causa] sensible.

| // Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión <A542>[B570]
con la necesidad universal de la naturaleza

Me pareció conveniente trazar primero el bosquejo de la resolución de nuestro problema trascendental, para que se pudiera apreciar mejor, en conjunto, la marcha de la razón en la resolución de él. Ahora vamos a discernir los momentos del veredicto de ella, que son lo que propiamente nos interesa, y vamos a examinar cada uno en particular.

La ley natural [que dice] que todo lo que acontece tiene una causa; [ley que dice] que la causalidad de esa causa, es decir, la *acción* –puesto que precede en el tiempo y, [puesto que] con respecto a un efecto que allí *se origina*, no puede haber estado siempre, sino que debe haber *ocurrido*–[1031] tiene también su causa entre los fenómenos, por la cual es determinada; y [que dice] que, en consecuencia, todos los acontecimientos están empíricamente determinados en un orden natural; esta ley, sólo en virtud de la cual los fenómenos constituyen una *naturaleza* y pueden suministrar objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento, de la que no está permitido apartarse con ningún pretexto; ni [está permitido, con ningún pretexto,] eximir de ella a ningún fenómeno; porque en ese caso se lo pondría fuera de toda experiencia posible, y con ello se lo distinguiría de todos los objetos de una | // experiencia posible, y se haría de él una mera <A543>[B571]
criatura del pensamiento y una quimera.

Aunque esto aquí parezca una mera cadena de causas que, en el *regressus* a sus condiciones, no admite ninguna *totalidad absoluta*, esta preocupación no nos detiene, pues ya ha sido resuelta en la evaluación general de la antinomia de la razón, cuando ésta se dirige a lo incondicionado en la serie de los fenómenos. Si cedemos al engaño del realismo trascendental, entonces no queda ni naturaleza, ni libertad. Aquí se plantea únicamente la cuestión de si, cuando [sólo] se reconoce, en toda la serie de todos los acontecimientos, una mera necesidad natural, acaso es posible, sin embargo, que a esta misma,[1032] que por un lado es mero efecto natural, por otro lado, empero, se la considere como efecto [que se produce] por libertad; o bien, si entre estas dos especies de causalidad se encuentra una directa contradicción.

Entre las causas en el fenómeno no puede, seguramente, haber nada que pueda empezar por sí, y absolutamente, una serie. Toda acción, como fenómeno, en la medida en que produce un acontecimiento, es ella misma acontecimiento, o acaecimiento, que presupone otro estado en el que se encuentre la causa; y así, todo lo que acontece es solamente la continuación de la serie, y no es posible, en ésta, un comienzo que ocurra por sí mismo. | // Por consiguiente, todas las acciones de las causas naturales <A544>[B572]
en la sucesión del tiempo son ellas mismas, a su vez, efectos, que presuponen, de la misma manera, sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria*, por la cual ocurriera algo que antes no era, [es algo que] no se puede esperar de la conexión causal de los fenómenos.

¿Pero es acaso también necesario que, si los efectos son fenómenos, la causalidad de su causa, la cual (a saber, la cual causa) es también fenómeno, deba ser solamente empírica? ¿Y no es posible, más bien, que aunque para todo efecto en el fenómeno se exija una conexión con su causa según leyes de la causalidad empírica, sin embargo esa causalidad empírica misma, sin interrumpir en lo más mínimo su concatenación con las causas naturales, pueda ser empero un efecto de una causalidad no

empírica, sino inteligible? es decir, [efecto] de una acción que con respecto a los fenómenos fuese originaria, [acción] de una causa que por consiguiente no es, entonces, fenómeno, sino que es inteligible en lo que se refiere a ese poder, aunque por lo demás,[1033] como un miembro de la cadena natural, deba ser contada enteramente entre lo que pertenece al mundo sensible.

Precisamos el principio de la causalidad de los fenómenos entre sí, para poder buscar y asignar, para los acontecimientos naturales, condiciones naturales, es decir, causas en el fenómeno. Si eso se admite, y si no se lo debilita con excepción alguna, entonces el entendimiento –que en su uso empírico no ve, en todos los | // acontecimientos, nada más <A545>[B573]
que naturaleza, y está justificado para hacerlo así–[1034] tiene todo lo que puede exigir, y las explicaciones físicas prosiguen sin trabas su marcha. Ahora bien, no le produce el menor quebranto el suponer –aunque sea, por lo demás, como una mera ficción–[1035] que entre las causas naturales hay también algunas que tienen un poder que es sólo inteligible; pues la determinación de este poder para la acción nunca se basa en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de modo tal, que *la acción* de esta causa *en el fenómeno* es conforme a todas las leyes de la causalidad empírica. Pues de esta manera el sujeto actuante, como *causa phaenomenon*, estaría vinculado a la naturaleza en la dependencia de todas sus acciones, [dependencia] que no sufriría separación,[1036] y sólo el *phaenomenon* de ese sujeto (con toda la causalidad de él en el fenómeno) contendría ciertas condiciones que, si se quiere ascender del objeto empírico al trascendental, deberían ser consideradas como meramente inteligibles. Pues si seguimos la regla de la naturaleza solamente en aquello que entre los fenómenos pueda ser la causa, entonces podemos despreocuparnos de qué fundamento de esos fenómenos y de su interconexión sea pensado en el sujeto trascendental, que nos es desconocido empíricamente. Este fundamento inteligible no atañe a las cuestiones empíricas, sino que incumbe meramente al pen-

sar en el entendimiento puro, | // y aunque los efectos de ese pensar y obrar del entendimiento puro se encuentren en los fenómenos, éstos deben, sin embargo, poder ser explicados completamente a partir de su causa en el fenómeno, según leyes naturales, siguiendo el carácter meramente empírico de ellos como supremo fundamento de explicación, y dejando enteramente de lado, como [algo] desconocido, el carácter inteligible, que es la causa trascendental de aquél, excepto en la medida en que él[1037] sea puesto de manifiesto por el [carácter] empírico, [que así se comportaría] como el signo sensible de él. Apliquemos esto a la experiencia. El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, y por eso es también una de las causas naturales cuya causalidad debe estar sujeta a leyes empíricas. Como tal, según esto, debe tener también, tal como todas las demás cosas de la naturaleza, un carácter empírico. Lo advertimos por las potencias y facultades que él pone de manifiesto en sus efectos. En la naturaleza inanimada, o que tiene vida meramente animal, no encontramos ningún fundamento para concebir alguna facultad que no sea condicionada de manera meramente sensible. Sólo el hombre, que por otra parte conoce a toda la naturaleza únicamente por los sentidos, se conoce a sí mismo también por mera apercepción; y [se conoce así] en acciones y en determinaciones internas que no puede contar entre las impresiones de los sentidos, y es para sí mismo, por un lado, ciertamente, fenómeno, pero por otro lado, a saber, con respecto a ciertas facultades, [es] un objeto meramente inteligible, porque la acción de él | // no puede contarse entre lo que pertenece a la receptividad de la sensibilidad. A esas facultades las llamamos entendimiento y razón; en particular la última se diferencia, propia y principalmente, de todas las potencias empíricamente condicionadas, pues ella considera sus objetos sólo según ideas, y determina según ellas al entendimiento, el cual luego hace un uso empírico de sus conceptos (que, por cierto, son también puros).[1038] <A546>[B574] <A547>[B575]

Ahora bien, que esta razón tiene causalidad, o al menos, que nos representamos una [causalidad] en ella, es algo que está claro en virtud de los

imperativos que, como reglas, les imponemos, en todo lo que es práctico, a las potencias que [en ello] operan. El [verbo en infinitivo] *deber*[1039] expresa una especie de necesidad y de conexión con fundamentos, que no se presenta en toda la naturaleza. El entendimiento puede conocer de ésta solamente *lo que existe*, o lo que ha sido, o lo que será. Es imposible que en ella algo *deba ser* diferente de lo que efectivamente es, en todas estas relaciones de tiempo; es más, el [infinitivo verbal] deber no tiene significado alguno, si se atiende meramente al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe acontecer en la naturaleza; así como tampoco [podemos preguntar] qué propiedades tiene la obligación de tener el círculo; sino: qué acontece en aquélla, o qué propiedades tiene el último.

Este "deber"[1040] expresa una acción posible, cuyo fundamento no es nada más que un mero concepto; mientras que por el contrario el fundamento de una acción meramente natural |// necesariamente tiene que ser <A548>[B576]
siempre un fenómeno. Ahora bien, la acción, por cierto, necesariamente tiene que ser posible bajo condiciones naturales, si el "deber"[1041] está referido a ella; pero estas condiciones naturales no atañen a la determinación del albedrío mismo, sino sólo al efecto y al resultado de éste en el fenómeno. Por muchos que sean los fundamentos naturales que me impulsen a *querer*, por muchos que sean los estímulos sensibles, no pueden producir el *deber*, sino solamente un querer que dista mucho de ser necesario, sino que es siempre condicionado, al cual, por el contrario, el deber enunciado por la razón le opone una medida y una meta, e incluso una prohibición y una estimación. Ya se trate de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) o de [un objeto de] la razón pura (lo bueno): la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que sin embargo *no han ocurrido* y que quizá no ocurran nunca,

pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas, efectos en la experiencia.

Detengámonos ahora aquí, y admitamos, al menos como posible, que la razón tiene efectivamente | // causalidad con respecto a los fenómenos; <A549>[B577]
en ese caso, ella, por más que sea razón, debe empero exhibir un carácter empírico, porque toda causa presupone una regla según la cual siguen ciertos fenómenos a manera de efectos; y toda regla exige una uniformidad de los efectos en la que se base el concepto de causa (como [concepto] de una potencia); [concepto] al que, en la medida en que debe resultar a partir de meros fenómenos, podemos llamar el carácter empírico de ella;[1042] [carácter] que es constante, mientras que los efectos, de acuerdo con las diferencias de las condiciones concomitantes y en parte limitantes, aparecen en figuras variables.

Así, todo ser humano tiene un carácter empírico de su albedrío,[1043] [carácter] que no es nada más que una cierta causalidad de su razón, ya que ésta exhibe, en sus efectos en el fenómeno, una regla según la cual se pueden inferir los fundamentos de la razón y las acciones de ella,[1044] según su especie y su grado; y se pueden juzgar los principios subjetivos del albedrío de él.[1045] Como este carácter empírico debe ser extraído él mismo, como efecto, de los fenómenos y de la regla de éstos,[1046] que la experiencia suministra, resulta que todas las acciones del hombre en el fenómeno están determinadas, según el orden de la naturaleza, a partir del carácter empírico de él y [a partir] de las otras causas concomitantes; y si pudiéramos examinar hasta el fondo todos los fenómenos del albedrío de él, | // no habría ni una sola acción humana que no pudiéramos predecir <A550>[B578]
con certeza y que no pudiéramos conocer como necesaria a partir de sus condiciones previas. Por consiguiente, desde el punto de vista de este carácter empírico no hay libertad alguna, y sin embargo sólo según él podemos considerar al hombre, cuando solamente pretendemos **observar**[lo] e in-

vestigar fisiológicamente, como ocurre en la antropología, los móviles de sus acciones.

Pero si consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente, no [en relación con] la razón especulativa, para *explicarlas* en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la *generación* de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta[1047] atendiendo a lo *práctico*, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza. Pues entonces, quizá *no debería haber acontecido* todo aquello que *ha acontecido* según el curso de la naturaleza, y que, de acuerdo con los fundamentos empíricos de éste, debió acontecer infaliblemente. Pero a veces encontramos, o al menos, creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado efectivamente causalidad con respecto a las acciones del hombre [entendidas] como fenómenos, y que éstas no han acontecido porque estuvieran determinadas por causas empíricas, no, sino porque estaban determinadas por fundamentos de la razón.

| // Ahora bien, supuesto que se pudiera decir: la razón tiene causalidad con respecto al fenómeno; ¿podría entonces llamarse libre su acción, si se considera que ella es necesaria y está muy exactamente determinada en el carácter empírico de ella (en su manera de sentir)? Éste está determinado a su vez en el carácter inteligible (en la manera de pensar). Pero esta última no la conocemos, sino que la designamos por medio de fenómenos, que propiamente sólo dan a conocer inmediatamente el modo de sentir (el carácter empírico).* Ahora bien, la acción, en la medida en que ha de atribuirse a la manera de pensar, como [si la manera de pesar fuera la] causa de ella, no *resulta* de ella[1048] según leyes empíricas, es <A551>[B579]

* La moralidad propiamente tal de las acciones (mérito y culpa) incluso la de nuestra propia conducta, permanece, por eso, enteramente oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Pero cuánto de éste es puro efecto de la libertad, y cuánto ha de atribuirse a la mera naturaleza y a los defectos del temperamento, que no pueden ser imputados como culpas, o a la feliz constitución de éste (*merito fortunae*), nadie puede saberlo, y por eso tampoco puede nadie juzgar con entera justicia.

decir, de tal manera, que las condiciones de la razón pura *precedan*, sino sólo de tal manera, que los efectos de ella[1049] *preceden* en el fenómeno del sentido interno. La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, y por tanto, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal. La causalidad de la razón en el carácter inteligible *no nace*, ni comienza a producir un efecto, por decirlo así, en cierto [momento del] tiempo. Pues | // en tal caso estaría ella misma sometida a <A552>[B580]
la ley natural de los fenómenos, en la medida en que [esta ley] determina, según el tiempo, las series causales; y la causalidad sería, entonces, naturaleza, y no libertad. Podremos, por consiguiente, decir: si la razón puede tener causalidad con respecto a los fenómenos, entonces ella es una facultad *mediante* la cual comienza, primeramente, la condición sensible de una serie empírica de efectos. Pues la condición que reside en la razón no es sensible, y por tanto no comienza ella misma. De acuerdo con eso, se verifica aquí aquello que nos faltaba en todas las series empíricas: que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos pudiera ser, ella misma, incondicionada empíricamente. Pues aquí la condición está *fuera* de la serie de los fenómenos (en lo inteligible) y por tanto no está sometida a ninguna condición sensible ni a ninguna determinación temporal por medio de una causa anterior.

Sin embargo, la misma causa forma parte también, en otro respecto, de la serie de los fenómenos. El ser humano es, él mismo, fenómeno. Su albedrío tiene un carácter empírico que es la causa (empírica) de todas sus acciones. No hay ninguna condición, de las que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter, que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley de éstos,[1050] [ley] según la cual no se encuentra ninguna causalidad empírica incondicionada de aquello que acontece en el tiempo. Por eso, ninguna acción dada puede comenzar absolutamente por sí misma (porque sólo puede ser | // percibida como fenóme- <A553>[B581]
no). Pero de la razón no se puede decir que antes de aquel estado[1051] en el

cual ella determina al albedrío, preceda otro, en el cual ese estado mismo es determinado. Pues la razón misma no es un fenómeno, y no está sometida a ninguna de las condiciones de la sensibilidad, de manera que en ella, incluso en lo tocante a su causalidad, no se verifica ninguna sucesión temporal, y por consiguiente no se le puede aplicar a ella la ley dinámica de la naturaleza, que es lo que determina la sucesión temporal según reglas.

La razón es, por consiguiente, la condición permanente de todas las acciones arbitrarias por las cuales el hombre aparece [como fenómeno]. Cada una de ellas está determinada previamente en el carácter empírico del hombre, ya antes de que acontezca. En lo que se refiere al carácter inteligible, del cual aquél es sólo el esquema sensible, no tiene validez ningún *antes*, ni ningún *después*, y toda acción, independientemente de la relación de tiempo en la que está junto con otros fenómenos, es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual, por tanto, actúa libremente, sin estar determinada dinámicamente en la cadena de las causas naturales por fundamentos externos ni internos que precedan según el tiempo; y esta libertad de ella no se puede considerar sólo negativamente, como independencia de [todas las] condiciones empíricas (pues con ello la facultad de la razón cesaría de ser una causa de los fenómenos) sino | // que <A554>[B582]
se puede caracterizar también positivamente como una facultad de comenzar por sí misma una serie de acontecimientos, de manera que en ella misma nada comienza, sino que ella, como condición incondicionada de toda acción arbitraria, no tolera sobre sí ninguna condición precedente según el tiempo, mientras que su efecto, sin embargo, comienza en la serie de los fenómenos, pero nunca puede constituir allí un primer comienzo absoluto.

Para explicar el principio regulativo de la razón mediante un ejemplo tomado del uso empírico de él –no para confirmarlo (pues tales pruebas no sirven para afirmaciones trascendentales)–[1052] tómese una acción arbitraria, p. ej. una mentira malévola con la cual un hombre ha introducido cierto desorden en la sociedad, [mentira] que primeramente se investiga con res-

pecto a los móviles de los que ha surgido, y de la que luego se pondera cómo puede serle imputada a él, junto con las consecuencias de ella. Atendiendo a lo primero, se examina el carácter empírico de él hasta sus fuentes, que se buscan en la educación deficiente, en las malas compañías, en parte también en la malignidad de un natural desvergonzado, y en parte se atribuyen a la ligereza y a la imprudencia; en todo lo cual no se dejan de considerar [además] las causas ocasionales con sus instigaciones. En todo ello se procede como, en general, en la investigación de la serie de las causas determinantes de un efecto natural dado. Ahora bien, aunque |// se crea que la acción <A555>[B583]
está determinada por [todo] eso, se reprueba, sin embargo, a su autor; y no [se le reprueba] por su natural desgraciado, ni por las circunstancias que sobre él influyeran, ni siquiera por la vida que anteriormente llevara; pues se presupone que se podría prescindir enteramente de cómo haya sido ésta, y [que se podría] considerar la serie transcurrida de las condiciones como si no hubiera tenido lugar, y [considerar] esta acción como enteramente incondicionada con respecto al estado precedente, como si el autor, con ella, hubiera comenzado enteramente por sí mismo una serie de consecuencias. Esta reprobación se basa en una ley de la razón, de acuerdo con la cual se la considera a ésta como una causa que habría podido y habría debido determinar la conducta del hombre de otra manera, independientemente de todas las condiciones empíricas mencionadas. Más aún, la causalidad de la razón no es considerada solamente como si concurriera [con otras], sino [que es considerada] en sí misma, como completa, aunque los motores sensibles no estén en su favor, sino incluso enteramente en su contra; la acción se atribuye al carácter inteligible de él; y ahora, en el momento en que miente, él tiene toda la culpa; por tanto, la razón, independientemente de todas las condiciones empíricas de la acción, era enteramente libre, y ésta debe imputarse enteramente a la negligencia de ella.[1053]

Se advierte fácilmente, en este juicio de imputación, que en él se tiene en el pensamiento que la razón no es afectada en lo más mínimo por toda

aquella sensibilidad; que ella no se altera (aunque se alteran[1054] sus fenómenos, |// a saber, la manera como ella se muestra en sus efectos); que <A556>[B584]
en ella no precede ningún estado que determine al [estado] siguiente; y por tanto, que ella no pertenece a la serie de las condiciones sensibles, que hacen necesarios a los fenómenos según leyes de la naturaleza. Ella, la razón, está presente y es idéntica en todas las acciones del hombre en todas las circunstancias temporales; pero ella misma no está en el tiempo, ni cae en un estado nuevo en el que antes no estaba; con respecto a éste[1055] ella es *determinante*, pero *no determinable*. Por eso, no se puede preguntar: ¿por qué la razón no *se* ha determinado de otro modo [*a sí misma*]? sino solamente ¿por qué ella no ha determinado de otra manera, mediante su causalidad, *los fenómenos*? Pero no es posible [dar] respuesta alguna a esto. Pues otro carácter inteligible habría dado otro [carácter] empírico; y cuando decimos que el agente, a pesar de toda la vida que había llevado hasta entonces, podría haber omitido, sin embargo, la mentira, esto significa solamente que ella está inmediatamente bajo el poder de la razón, y que la razón, en su causalidad, no está sometida a ninguna de las condiciones del fenómeno ni del curso del tiempo; y que la diferencia de tiempo, si bien puede constituir una diferencia principal de los fenómenos entre ellos, como éstos no son cosas [en sí mismas], y por tanto no son tampoco causas en sí mismas,[1056] no puede constituir diferencia alguna en la acción con respecto a la razón.[1057]

|// Por consiguiente, en el enjuiciamiento de las acciones libres sólo po- <A557>[B585]
demos llegar, en lo que concierne a su causalidad, hasta la causa inteligible, pero no [podemos llegar] *más allá de ésta*; podemos conocer que ella puede ser libre, es decir, que puede ser determinada de manera independiente de la sensibilidad, y que de ese modo ella puede ser aquella condición de los fenómenos [que es] incondicionada en lo que concierne a la sensibilidad. Pero por qué el carácter inteligible, en las circunstancias presentes, produce precisamente ese fenómeno y ese carácter empírico, [esa cuestión] sobrepasa

toda facultad de nuestra razón para responder[la], e incluso [sobrepasa] toda competencia de ella aun sólo para preguntar; tanto como [los sobrepasaría] si se preguntara por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa produce precisamente sólo intuición *en el espacio* y no alguna otra [intuición]. Pero el problema que teníamos que resolver no nos obliga a ello, pues era solamente éste: si la libertad se encuentra en un conflicto con la necesidad de la naturaleza en una y la misma acción; y eso lo hemos respondido suficientemente, al mostrar que puesto que en el caso de aquélla es posible una referencia a unas condiciones de especie enteramente diferente que en el caso de ésta, la ley de la última no afecta a la primera, y por tanto ambas pueden tener lugar con recíproca independencia, y sin perturbarse entre sí.

* * *

Se debe advertir bien que con esto no hemos pretendido mostrar la *efectiva realidad* de la libertad como [si fuera] una de las facultades |// que <A558>[B586] contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo sensible. Pues, aparte de que eso no habría sido una consideración trascendental, que sólo se ocupa de conceptos, tampoco podría haber resultado bien, pues nunca podemos inferir, a partir de la experiencia, algo que no debe ser pensado según leyes de la experiencia. Además, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad; pues tampoco esto habría resultado bien, porque en general no podemos conocer, por meros conceptos *a priori*, la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. La libertad está tratada aquí sólo como idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente; en lo cual, empero, se enreda en una antinomia con sus propias leyes, [leyes] que ella prescribe al uso empírico del entendimiento. Que esta antinomia se basa en una mera apariencia ilusoria, y que la naturaleza *no está en conflicto*, por lo menos, con la causalidad por liber-

tad: eso era lo único que podíamos alcanzar [a demostrar], y era, además, lo único que pretendíamos.

|// IV. *RESOLUCIÓN DE LA IDEA COSMOLÓGICA DE LA TOTALIDAD DE LA DEPENDENCIA DE LOS FENÓMENOS, SEGÚN SU EXISTENCIA EN GENERAL* <A559>[B587]

En el número precedente hemos considerado las mundanzas del mundo sensible en la serie dinámica de ellas, en la que cada una de ellas está sujeta a otra, como a su causa. Ahora esa serie de los estados nos sirve solamente de guía para llegar a una existencia que pueda ser la condición suprema de todo lo mudable, a saber, [para llegar] al *ente necesario*. No se trata aquí de la causalidad incondicionada, sino de la existencia incondicionada de la substancia misma. Así, pues, la serie que tenemos ante nosotros es propiamente sólo una [serie] de conceptos, y no [una serie] de intuiciones, en la medida en que la una es la condición de la otra.

Se advierte fácilmente que, puesto que todo, en el conjunto de los fenómenos, es mudable, y por tanto es condicionado en su existencia, no puede haber, en toda la serie de la existencia dependiente, ningún miembro incondicionado, cuya existencia fuese absolutamente necesaria; y en consecuencia [se advierte] que, si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, y precisamente por eso la condición de ellos perteneciera siempre, junto con lo condicionado, a una y la misma serie de intuiciones, jamás podría haber un |// ente necesario como condición de la existencia de los <A560>[B588]
fenómenos del mundo sensible.

Pero el *regressus* dinámico tiene esta peculiaridad que lo distingue del matemático: que, como éste se ocupa solamente de la composición de las partes para constituir un todo, o de la disgregación de un todo en sus partes, las condiciones de esta serie siempre deben ser consideradas como partes de ella, y por tanto como homogéneas, y en consecuencia, como fenómenos; mientras que en aquel *regressus*, como no se trata de la posibilidad de un todo incon-

dicionado [constituido] a partir de partes dadas, ni [de la posibilidad] de una parte incondicionada de un todo dado, sino [que se trata] de la derivación de un estado a partir de su causa, o [de la derivación] de la existencia contingente de la substancia misma, a partir de la necesaria,[1058] la condición no precisa constituir necesariamente, junto con lo condicionado, una serie empírica.

Por consiguiente, en la aparente antinomia que tenemos ante nosotros nos queda aquí todavía una salida, ya que las dos proposiciones en conflicto podrían ser ambas verdaderas a la vez, en diferentes respectos; de manera que todas las cosas del mundo sensible fuesen enteramente contingentes, y por tanto, tuvieran siempre sólo una existencia empíricamente condicionada, y sin embargo hubiese también una condición no empírica de la serie entera, es decir, [hubiese] un ente incondicionadamente necesario. Pues éste, como condición inteligible, no pertenecería a la serie como un miembro de ella (ni siquiera como el miembro supremo), | // ni <A561>[B589]
tampoco convertiría en empíricamente incondicionado a ningún miembro de la serie, sino que le dejaría al entero mundo sensible su existencia empíricamente condicionada, que atraviesa todos los miembros [de éste]. Por consiguiente, esta manera de poner por fundamento de los fenómenos una existencia incondicionada se distinguiría en esto de la causalidad empíricamente incondicionada (de la libertad) [tratada] en el artículo precedente: en que en el caso de la libertad, la cosa misma, como causa (*substantia phaenomenon*) formaba parte, sin embargo, de la serie de las condiciones, y sólo su *causalidad* era pensada como inteligible; mientras que aquí el ente necesario debió ser pensado enteramente fuera de la serie del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y [como] meramente inteligible, sólo gracias a lo cual se puede impedir que quede él mismo sometido a la ley de la contingencia y de la dependencia de todos los fenómenos.

El *principio regulativo* de la razón es, pues, en lo que respecta a este problema nuestro: que todo, en el mundo sensible, tiene una existencia empíricamente condicionada, y que en ninguna parte hay en él, en lo que

respecta a ninguna propiedad, una necesidad incondicionada; que no hay ningún miembro de la serie de condiciones del cual no se deba esperar siempre la condición empírica en una experiencia posible, y [del cual no se deba] buscarla, en la medida en que se pueda; y que nada nos autoriza a derivar una existencia cualquiera, a partir de una condición exterior a la serie empírica, ni tampoco a tenerla [a una existencia cualquiera] por absolutamente independiente y subsistente por sí misma, dentro de la serie misma; pero [que nada nos autoriza] tampoco a negar por eso, sin embargo, | // que toda la serie puede estar fundada en algún ente inteligible <A562>[B590] (el cual, por eso, está libre de toda condición empírica, y contiene, antes bien, el fundamento de la posibilidad de todos esos fenómenos).

No pretendemos demostrar con esto la existencia necesaria e incondicionada de un ente, ni siquiera [pretendemos] fundar en esto [que hemos expuesto] la posibilidad de una condición meramente inteligible de la existencia de los fenómenos del mundo sensible; sino que solamente, así como limitamos la razón para que no abandone el hilo de las condiciones empíricas y no se extravíe en fundamentos de explicación *trascendentes* y que no pueden ser representados nunca *in concreto*, así también, por otro lado, limitamos la ley del uso meramente empírico del entendimiento, para que no decida acerca de la posibilidad de las cosas en general, y *no declare imposible* lo inteligible sólo porque no podemos emplearlo para la explicación de los fenómenos. Con ello, pues, sólo se muestra que la completa contingencia de todas las cosas de la naturaleza y de todas sus condiciones (empíricas) puede coexistir muy bien con la suposición arbitraria de una condición necesaria, aunque meramente inteligible; y que por tanto no se encuentra entre estas afirmaciones ninguna verdadera contradicción, y por tanto pueden *ser ambas verdaderas*. Aunque tal ente inteligible absolutamente necesario fuera en sí imposible, esto no podría ser inferido en modo alguno a partir de la | // universal contingencia y <A563>[B591] dependencia de todo lo que pertenece al mundo sensible, ni tampoco a

partir del principio de no detenerse en ningún miembro singular de éste, en la medida en que es contingente, para remitirse a una causa exterior al mundo.[1059] La razón sigue su marcha en el uso empírico, y su marcha particular en el uso trascendental.

El mundo sensible no contiene nada más que fenómenos; estos, empero, son meras representaciones, que siempre están condicionadas sensiblemente a su vez; y como aquí nunca tenemos por objetos nuestros cosas en sí mismas, no es de admirar que nunca estemos autorizados a dar, a partir de un miembro cualquiera de las series empíricas, un salto fuera de la interconexión de la sensibilidad, como si fueran cosas en sí mismas que existieran fuera del fundamento trascendental de ellas, y a las que se pudiera abandonar para buscar fuera de ellas la causa de su existencia; lo cual, por cierto, debería finalmente ocurrir al tratarse de *cosas* contingentes, pero no cuando se trata de meras *representaciones* de cosas, cuya contingencia misma es sólo fenómeno, y no puede llevar a ningún otro *regressus* que a aquel que determina los fenómenos, es decir, a aquel que es empírico. Pero representarse en el pensamiento un fundamento inteligible de los fenómenos, es decir, del mundo sensible, y [representarse ese fundamento] liberado de la contingencia del último,[1060] no es contrario ni al *regressus* empírico ilimitado en la serie de los fenómenos, ni a la | // com- <A564>[B592]
pleta contingencia de éstos.[1061] Esto es también, empero, lo único que podíamos hacer para suprimir la aparente antinomia, y eso sólo de esta manera podía hacerse. Pues si cada condición para cada condicionado (en lo que concierne a la existencia) es sensible, y precisamente por eso pertenece a la serie, entonces ella misma es, a su vez, condicionada (como lo demuestra la antítesis de la cuarta antinomia). Por consiguiente, o bien debía subsistir un conflicto con la razón, que exige lo incondicionado, o bien éste[1062] debía ser puesto fuera de la serie, en lo inteligible, cuya necesidad no exige ni permite ninguna condición empírica, y que en consecuencia es incondicionadamente necesario con respecto a los fenómenos.

El uso empírico de la razón (con respecto a las condiciones de la existencia en el mundo sensible) no es afectado por la admisión de un ente meramente inteligible; sino que, conforme al principio de la completa contingencia, avanza de unas condiciones empíricas a otras más altas, que siempre son igualmente empíricas. Pero ese principio regulativo no excluye tampoco la aceptación de una causa inteligible que no está en la serie, cuando se trata del uso puro de la razón (con respecto a los fines). Pues entonces aquélla[1063] significa sólo el fundamento, para nosotros meramente trascendental y desconocido, de la posibilidad de la serie sensible en general, [fundamento] cuya existencia, independiente de todas las condiciones de la última,[1064] e incondicionadamente necesaria con respecto a ella, |// no se opone en lo más mínimo a la ilimitada contingencia de las primeras,[1065] y por eso, tampoco al *regressus* sin fin en la serie de las condiciones empíricas. <A565>[B593]

Escolio final a toda la antinomia de la razón pura

Mientras tengamos por objeto de nuestros conceptos de la razón meramente la totalidad de las condiciones en el mundo sensible, y lo que puede ocurrir, respecto de él,[1066] en servicio de la razón, nuestras ideas son, por cierto, trascendentales, pero, sin embargo, *cosmológicas*. Pero tan pronto como ponemos lo incondicionado (que es de lo que propiamente se trata) en aquello que está enteramente fuera del mundo sensible, y por tanto, [en aquello que está] fuera de toda experiencia posible, las ideas se tornan *trascendentes*; no sirven [entonces] meramente para la consumación del uso empírico de la razón (la cual [consumación][1067] sigue siendo siempre una idea que nunca se puede realizar, pero a la que sin embargo hay que acatar), sino que se separan enteramente de él[1068] y se fabrican para sí mismas objetos cuya materia no es tomada de la experiencia, y cuya realidad objetiva tampoco se basa en la consumación de la serie empírica, sino en puros conceptos *a priori*. Tales ideas trascendentes tienen un objeto meramente inteligi-

ble, el cual, ciertamente, puede ser admitido como objeto trascendental del que por lo demás nada se sabe; pero con respecto a él[1069] no tenemos de nuestra parte, para pensarlo como una cosa determinable por medio de sus predicados distintivos e internos, | // ni fundamentos de la posibilidad <A566>[B594]
[de él] (como [cosa] independiente de todos los conceptos empíricos)[1070] ni [tampoco] la más mínima justificación que nos autorice a suponer un objeto tal; el cual, por eso, es una mera criatura del pensamiento. Sin embargo, entre todas las ideas cosmológicas, aquella que dio ocasión para la cuarta antinomia nos apremia para que aventuremos ese paso. Pues la existencia de los fenómenos, que no está de ninguna manera fundada en sí misma, sino que siempre es condicionada, nos exige que busquemos algo distinto de todos los fenómenos, y por tanto, un objeto inteligible, en el que cese esa contingencia. Pero puesto que una vez que nos hemos tomado el permiso para suponer, fuera del campo de toda la sensibilidad, una realidad efectiva subsistente por sí, los fenómenos tienen que ser[1071] considerados sólo como modos contingentes de la representación de objetos inteligibles, por entes tales, que son inteligencias ellos mismos,[1072] resulta que no nos queda nada más que la analogía, de acuerdo con la cual empleamos los conceptos de la experiencia para hacernos algún concepto de cosas inteligibles de las cuales, en sí, no tenemos ni el más mínimo conocimiento. Como no cobramos conocimiento de lo contingente de otra manera que por experiencia, pero aquí se trata de cosas que no tienen que ser objetos de la experiencia, deberemos deducir el conocimiento de ellas a partir de aquello que es en sí necesario, a partir de conceptos puros de cosas en general. Por eso, el primer paso que damos fuera del mundo sensible nos obliga a | // comenzar <A567>[B595]
nuestro nuevo conocimiento por la investigación del ente absolutamente necesario, y a deducir de los conceptos de él los conceptos de todas las cosas, en la medida en que ellas son meramente inteligibles; y éste es el ensayo que haremos en el próximo capítulo.

Capítulo tercero
del libro segundo de la dialéctica trascendental
El ideal de la razón pura

Sección primera
Del ideal en general

Más arriba hemos visto que mediante *conceptos* puros *del entendimiento*, sin las condiciones de la sensibilidad, no se pueden representar objetos, porque faltan las condiciones de la realidad objetiva de ellos,[1073] y en ellos no se encuentra nada más que la mera forma del pensar. Sin embargo pueden ser exhibidos *in concreto*, si se los aplica a fenómenos; pues en éstos tienen propiamente la materia para el concepto de la experiencia, que no es nada más que un concepto del entendimiento *in concreto*. Pero las *ideas* están todavía más alejadas de la realidad objetiva que las *categorías*; pues no se puede encontrar ningún fenómeno en el que puedan representarse *in concreto*. Contienen cierta | // integridad a la que no llega ningún cono- <A568>[B596] cimiento empírico posible, y la razón se propone, con ellas, solamente una unidad sistemática a la cual procura aproximar la unidad empíricamente posible, sin alcanzarla jamás por entero.

Pero todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea parece estar aquello que llamo el *ideal*; por tal entiendo la idea, no meramente *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, como una cosa singular determinable, o determinada, sólo por la idea.

La humanidad, en su plena perfección,[1074] no sólo contiene la ampliación de todas las propiedades esenciales que pertenecen a esta naturaleza, y que constituyen nuestro concepto de ella, hasta [llegar a] la completa congruencia con sus fines –lo que sería nuestra idea de la humanidad perfecta–;[1075] sino también todo lo que además de ese concepto, pertenece a la determinación completa de la idea; pues de todos los predicados

opuestos sólo uno puede convenir a la idea del hombre perfectísimo. Lo que para nosotros es un ideal, era para *Platón* una *idea del entendimiento divino*, un objeto singular en la intuición pura de él, lo más perfecto de cada especie de entes posibles, y el fundamento originario[1076] de todas las copias en el fenómeno.

|// Pero sin atrevernos a llegar tan lejos, debemos admitir que la razón humana no solamente contiene ideas, sino también ideales, que no tienen, por cierto, como los *platónicos*, fuerza creativa, pero sí fuerza *práctica* (como principios regulativos), y sirven de fundamento de la posibilidad de la perfección de ciertas *acciones*. Los conceptos morales no son conceptos de la razón enteramente puros, porque algo empírico (placer o displacer) les sirve de fundamento. Sin embargo, en consideración al principio por medio del cual la razón pone limitaciones a la libertad, que en sí carece de ley, (por consiguiente, cuando se atiende meramente a la forma de ellos) pueden servir muy bien de ejemplos de conceptos puros de la razón. La virtud, y con ella, la sabiduría humana en su entera pureza, son ideas. Pero el sabio (del estoico) es un ideal, es decir, un ser humano que existe meramente en el pensamiento, pero que es enteramente congruente con la idea de la sabiduría. Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal, en ese caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia; y no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino [que llevamos] en nosotros,[1077] con la que nos comparamos, nos juzgamos, y con ello nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla. Aunque no se les otorgue nunca realidad objetiva (existencia), no por eso estos ideales se tienen que tomar por quimeras, sino que suministran una norma indispensable de la razón; ésta precisa el concepto de aquello que |// es completo en su especie, para apreciar y medir por él el grado y las carencias de lo incompleto. Pero pretender realizar el ideal en un ejemplo, es decir, en el fenómeno –como, por ejemplo, al sabio en una novela–[1078] es algo impracticable, y tiene en sí además algún tanto de ab-

<A569>[B597] <A570>[B598]

surdo y de poco edificante, ya que las naturales limitaciones que infligen continuo quebranto a la integridad en la idea hacen imposible toda ilusión en tal ensayo, y así tornan sospechoso el bien mismo que reside en la idea, y lo hacen semejante a una mera ficción.

Esto es lo que ocurre con el ideal de la razón, el cual debe basarse siempre en conceptos determinados y debe servir de regla y de modelo, ya sea de la observancia, o de la evaluación. Muy diferente es lo que ocurre con aquellas criaturas de la imaginación acerca de las cuales nadie puede explicarse, ni dar un concepto comprensible [de ellas]; [criaturas que son], por así decirlo, *monogramas*, que son sólo trazos singulares, aunque no determinados por ninguna regla que pueda darse; y que más que constituir una imagen determinada, constituyen un diseño que, por decirlo así, flota cerniéndose en medio de diversas experiencias, [diseño] como los que los pintores y los fisonomistas dicen que tienen en la cabeza y que son, según ellos, como una silueta de sus productos o también de sus evaluaciones, que no se puede comunicar a otros. [A estas criaturas] se las puede llamar, aunque sólo impropiamente, ideales de la sensibilidad, porque se presentan como el modelo inalcanzable de posibles intuiciones empíricas, y | // sin embargo no <A571>[B599]
suministran ninguna regla que pueda ser explicada y sometida a prueba.

El propósito de la razón con su ideal es, por el contrario, la determinación completa según reglas *a priori*; por eso ella concibe en el pensamiento un objeto que tiene que ser determinable completamente según principios, aunque falten las condiciones suficientes para ello en la experiencia, y el concepto mismo sea, por tanto, trascendente.

Sección segunda del capítulo tercero
Del ideal trascendental (Prototypon transcendentale)

Todo *concepto*, en lo que respecta a aquello que no está contenido en él, es indeterminado, y está bajo el principio de la *determinabilidad*: que *de*

cada dos predicados opuestos contradictoriamente entre sí, sólo uno puede convenirle; [principio] que se basa en el principio de contradicción, y que por eso es un principio meramente lógico, que hace abstracción de todo contenido del conocimiento, y no considera nada más que la forma lógica de éste.

Pero toda *cosa*, por lo que respecta a su posibilidad, está además bajo el principio de la determinación *completa*,[1079] según el cual a ella le debe convenir uno de *todos los posibles* predicados de las | // *cosas* en la medida <A572>[B600]
en que son comparados con sus contrarios. Éste[1080] no se basa meramente en el principio de contradicción; pues considera, además de la relación de dos predicados contradictorios entre sí, también a cada cosa, en relación con la *entera posibilidad* [entendida] como el conjunto de todos los predicados de las cosas en general; y al suponerla a ésta[1081] como condición *a priori*, se representa cada cosa como si ella derivara[1082] su propia posibilidad a partir de la participación que tiene en aquella posibilidad entera.* El *principium* de la determinación completa se refiere, por consiguiente, al contenido, y no meramente a la forma lógica. Es el principio de la síntesis de todos los predicados que tienen que constituir el concepto completo de una cosa, y no meramente [el principio] de la representación analítica por medio de uno de dos predicados opuestos; y contiene una presuposición trascendental, a saber, | // la de la materia *de toda posibilidad*, la cual se supone que contie- <A573>[B601]
ne *a priori* los *data* para la posibilidad *particular* de cada cosa.

La proposición: *todo existente está completamente determinado* no significa solamente que a ello, de cada par de predicados opuestos *dados*, le conviene siempre uno; sino también: que a ello le conviene siempre uno

* Por tanto, mediante este principio cada cosa es referida a un correlato común, a saber, a la entera posibilidad, la cual (es decir, la materia para todos los predicados posibles), si se encontrara en la idea de una cosa singular, probaría una afinidad de todo lo posible, por medio de la identidad del fundamento de la determinación completa de ello. La *determinabilidad* de todo *concepto* está subordinada a la **universalidad** (*universalitas*) del principio de la exclusión de un mediador entre dos predicados opuestos; pero la *determinación* de una *cosa* está subordinada a la **totalidad** (*universitas*), o al conjunto de todos los predicados posibles.

de todos los predicados *posibles*; con esta proposición no sólo se comparan lógicamente los predicados entre sí, sino que se compara trascendentalmente la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles. Ella quiere decir: para conocer íntegramente una cosa, se debe conocer todo lo que es posible, y [se debe] determinarla mediante ello, ya sea afirmativa o negativamente. La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral.

Ahora bien, aunque esta idea del *conjunto de toda posibilidad* –[considerada] en la medida en que ese conjunto, como condición, sirve de fundamento de la determinación completa de toda cosa–[1083] esté ella misma indeterminada en lo que respecta a los predicados que pudieran constituir ese conjunto; y aunque nosotros, por medio de ella, no pensemos nada más que un conjunto de todos los predicados posibles en general, sin embargo, si investigamos más de cerca, encontramos que esa idea, como concepto originario, excluye una multitud de predicados que están ya dados, como derivados, por medio de otros, |// o que no pueden subsistir juntos; y que se <A574>[B602]
depura hasta constituir un concepto completamente determinado *a priori*, y con ello se convierte en el concepto de un objeto singular que está determinado completamente por una mera idea, y que por tanto debe ser denominado un *ideal* de la razón pura.

Si a todos los predicados posibles los consideramos no sólo de manera lógica, sino trascendental, es decir, según el contenido de ellos que puede ser pensado *a priori* en ellos, entonces encontramos que por medio de algunos de ellos se representa un ser, y por medio de otros se representa un mero no-ser. La negación lógica, que se indica solamente por medio de la palabra *no*,[1084] nunca está ligada propiamente a un concepto, sino solamente a la relación de éste con otro en un juicio, y por consiguiente nunca puede, ni con mucho, ser suficiente para caracterizar un concepto en lo que

se refiere al contenido de él. La expresión "no-mortal"[1085] no puede dar a conocer que con ella se representa un mero no-ser en el objeto; sino que deja intacto todo contenido. Por el contrario, una negación trascendental significa el no-ser en sí mismo, al cual se opone la afirmación trascendental, que es un *algo*[1086] cuyo concepto expresa ya en sí mismo un ser, y por tanto se la llama realidad (cosidad), porque sólo por ella, y sólo hasta donde ella alcanza, los objetos son algo (cosas); mientras que la negación, opuesta a ella, |// significa una mera carencia, y cuando se la piensa sólo a <A575>[B603]
ella, se representa la supresión de toda cosa.

Ahora bien, nadie puede concebir de manera determinada una negación, sin tener por fundamento la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no puede hacerse ni la más mínima representación de las tinieblas, porque no tiene ninguna [representación] de la luz; ni el salvaje [puede hacerse representación alguna] de la pobreza, porque no conoce la opulencia.* El ignorante no tiene noción alguna de su ignorancia, porque no la tiene de la ciencia, etc.[1087] Por consiguiente, todos los conceptos de las negaciones son derivados, y las realidades contienen los *data* y, por así decirlo, la materia, o el contenido trascendental, para la posibilidad y la completa determinación de todas las cosas.

Por consiguiente, si en nuestra razón se le pone por fundamento a la determinación omnímoda un substrato trascendental que contiene, por decirlo así, todo el acervo de materia del que pueden tomarse todos los predicados posibles de las cosas, este substrato no es nada más que la idea de un todo de la |// realidad (*omnitudo realitatis*). Todas las negaciones <A576>[B604]
verdaderas son, entonces, nada más que *limitaciones*; y no se las podría denominar así si no estuviera en el fundamento lo ilimitado (el todo).

* Las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables; pero lo más importante es, quizá, que nos han descubierto el abismo de la *ignorancia*, que la razón humana, sin esos conocimientos, nunca habría podido representarse tan grande; la reflexión acerca de él debe producir una gran mudanza en la determinación de los fines últimos del uso de nuestra razón.

Pero también se representa, mediante esta posesión completa de la realidad, el concepto de una *cosa en sí misma*, como si estuviera completamente determinado; y el concepto de un *entis realissimi* es el concepto de un ente singular, porque en la determinación de él se encontrará [siempre] uno de todos los predicados opuestos posibles, a saber, aquel que pertenezca, de manera absoluta, al ser.[1088] Es, por consiguiente, un *ideal* trascendental, que sirve de fundamento de la determinación omnímoda que se encuentra necesariamente en todo lo que existe, y que constituye la condición material suprema y completa de la posibilidad de ello,[1089] [condición] a la cual debe ser reconducido todo pensar de los objetos en general, por lo que respecta al contenido de ellos. Pero es también el único auténtico ideal del que es capaz la razón humana; porque sólo en este único caso un concepto, que en sí es universal, de una cosa, es determinado completamente por sí mismo, y es reconocido como la representación de un individuo.

La determinación lógica de un concepto por la razón se basa en un silogismo disyuntivo en el cual la premisa mayor contiene una división lógica (la división de la esfera de un concepto universal); la premisa menor limita esa esfera a una parte [de ella], |// y la conclusión determina mediante ésta[1090] <A577>[B605] el concepto. El concepto universal de una realidad en general no puede ser dividido *a priori*, porque sin la experiencia no se conocen especies determinadas de realidad que estuvieran contenidas bajo aquel género. Por consiguiente, la premisa mayor trascendental de la determinación omnímoda de todas las cosas no es nada más que la representación del conjunto de toda la realidad; no meramente un concepto que comprende *bajo sí* todos los predicados en lo que respecta al contenido trascendental de ellos, sino [un concepto] que los comprende *en sí*; y la determinación omnímoda de toda cosa se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad, al atribuir *algo*[1091] de ésta a la cosa, pero excluyendo lo restante; lo que coincide con el *o bien* y *o bien*[1092] de la premisa mayor disyuntiva y con la determinación del

objeto mediante uno de los miembros de esa división en la premisa menor. De acuerdo con esto, el uso de la razón por el cual ella pone por fundamento de su determinación de todas las cosas posibles al ideal trascendental, es [un uso] análogo a aquel según el cual ella procede en los silogismos disyuntivos; éste fue el principio que, más arriba, puse por fundamento de la división sistemática de todas las ideas trascendentales, [principio] según el cual ellas son generadas de manera paralela y correspondiente a las tres especies de los silogismos.

Se entiende por sí mismo que la razón, para este propósito suyo que es sólo el de representarse la necesaria determinación omnímoda de las cosas, no |// presupone la existencia de un ente que corresponda al ideal, <A578>[B606]
sino [que presupone] sólo la idea de éste, para deducir, a partir de una totalidad incondicionada de la determinación omnímoda, la condicionada, es decir, la de lo limitado. El ideal es, pues, para ella el modelo (*prototypon*) de todas las cosas, las cuales todas, como copias (*ectypa*) defectuosas, toman de allí la materia de su posibilidad, y acercándose a él más o menos, están siempre, sin embargo, infinitamente lejos de alcanzarlo.

Así, pues, toda la posibilidad de las cosas ([la posibilidad] de la síntesis de lo múltiple según el contenido de ellas) se considera derivada, y solamente se considera originaria la [posibilidad] de aquello que encierra en sí toda realidad. Pues todas las negaciones (que son los únicos predicados por los que todo lo demás puede distinguirse del Ente realísimo) son meras limitaciones de una realidad mayor, y finalmente, de la realidad suma, y por tanto, la presuponen a ésta, y son meros derivados de ella, en lo que respecta al contenido. Toda la multiplicidad de las cosas es sólo una manera, igualmente múltiple, de limitar el concepto de la suma realidad, que es el substrato común de [todas] ellas, tal como todas las figuras son posibles sólo como diversas maneras de limitar el espacio infinito. Por eso, al objeto del ideal de la razón, [objeto] que sólo en ella se encuentra, se lo llama también el *ser originario* (*ens originarium*); en la medida en que no tiene ningún otro

[ente] sobre sí, [se lo llama] el *ser supremo* (*ens summum*); y en la medida en que todo, por ser condicionado, está bajo él, [se lo llama] el *ser de* | // *todos los seres* (*ens entium*). Pero todo esto no significa una relación objetiva de un objeto efectivamente real, con otras cosas; sino [la relación] de la *idea* con *conceptos*; y nos deja en completa ignorancia acerca de la existencia de un ente de tan excepcionales prendas. <A579>[B607]

Como tampoco se puede decir que un ser originario consista en muchos seres derivados, ya que cada uno de éstos lo presupone a aquél, y por tanto no puede constituirlo, resulta que el ideal del ser originario también debe ser pensado como simple.

Por eso, la derivación de toda otra posibilidad a partir de este ser originario no se puede tampoco considerar, hablando con propiedad, como una *limitación* de su suprema realidad ni, por así decirlo, como una *división* de ella; pues en ese caso el ser originario sería considerado como un mero agregado de entes derivados, lo cual es imposible según lo precedente, aunque lo hayamos representado así al comienzo, en el primer bosquejo tosco. La suprema realidad serviría de fundamento de la posibilidad de todas las cosas más bien como un *fundamento* y no[1093] como un *conjunto*, y la multiplicidad de las primeras no se basaría en la limitación del ser originario mismo, sino [en la limitación] de su integral consecuencia,[1094] de la cual formaría parte también toda nuestra sensibilidad, junto con toda realidad en el fenómeno, la que no puede formar parte, como ingrediente, de la idea del ser supremo.

| // Si continuamos persiguiendo así esta idea nuestra, y la hipostasiamos, podremos, mediante el mero concepto de la realidad suprema, determinar al ser originario como único, simple, omnisuficiente, eterno, etc.; en una palabra, podremos, mediante todos los predicamentos, determinarlo en su integridad incondicionada. El concepto de un ser tal es el de *Dios*, pensado en sentido trascendental; y así, el ideal de la razón pura es el objeto de una *teología* trascendental, como ya lo he dicho más arriba. <A580>[B608]

Sin embargo, este uso de la idea trascendental transpasaría ya los límites de la determinación de ella y de su licitud. Pues la razón la puso, sólo como el *concepto* de toda realidad, por fundamento de la determinación omnímoda de las cosas en general, sin exigir que toda esa realidad estuviera dada objetivamente y constituyera, ella misma, una cosa.[1095] Esta última es una mera ficción por medio de la cual reunimos y realizamos en un ideal, como si fuera un ente singular, lo múltiple de nuestra idea; para lo cual no tenemos autorización; ni [la tenemos] siquiera para suponer la posibilidad de una hipótesis tal; de la misma manera, las consecuencias que dimanan de tal ideal tampoco conciernen en nada a la determinación omnímoda de las cosas en general, ni tienen la más mínima influencia sobre ella; para la cual sólo la idea era necesaria.[1096]

| // No es suficiente describir el proceder de nuestra razón, y la dialéctica de ella; se debe procurar, además, descubrir las fuentes de ésta, para poder explicar esa misma apariencia ilusoria, como un fenómeno del entendimiento; pues el ideal del que hablamos está fundado en una idea natural, y no meramente caprichosa. Por eso pregunto: ¿Cómo llega la razón a considerar toda la posibilidad de las cosas como derivada de una única [posibilidad] que sirve de fundamento, a saber, [como derivada] de la [posibilidad] de la suma realidad, y a presuponer luego que ésta está contenida en un ente originario singular? <A581>[B609]

La respuesta surge por sí misma de las discusiones de la "Analítica trascendental". La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de éstos con nuestro pensar, en la cual algo (a saber, la forma empírica) puede ser pensada *a priori*, pero aquello que constituye la materia, la realidad en el fenómeno (lo que corresponde a la sensación) debe ser dado, sin lo cual no podría ser tampoco pensado, ni podría ser representada, por tanto, su posibilidad. Ahora bien, un objeto de los sentidos sólo puede ser determinado completamente si se lo compara con todos los predicados del fenómeno, y

se lo representa, afirmativa o negativamente, mediante ellos. Pero como, en ese caso, aquello que constituye la cosa misma (en el fenómeno), a saber, lo real, debe ser dado, sin lo cual tampoco podría ser pensado; pero aquello en lo cual |// es dado lo real de todos los fenómenos es la experiencia única <A582>[B610] omniabarcadora, resulta que la materia para la posibilidad de todos los objetos de los sentidos debe ser presupuesta como si estuviera dada en un conjunto, sólo en cuya limitación pueden basarse toda posibilidad de los objetos empíricos, la diferenciación de ellos entre sí, y su determinación omnímoda. Ahora bien, en efecto, no pueden sernos dados otros objetos que los de los sentidos, y [no pueden sernos dados] en ninguna otra parte que en el contexto de una experiencia posible; en consecuencia, nada es *para nosotros* un objeto, si no presupone el conjunto de toda la realidad empírica como condición de su posibilidad. En virtud de una ilusión natural consideramos como un principio que debiera ser válido para todas las cosas en general algo que [como principio] propiamente vale sólo para aquellas [cosas] que son dadas como objetos de nuestros sentidos. En consecuencia, dejando de lado esa limitación, tendremos al principio empírico de nuestros conceptos de la posibilidad de las cosas como fenómenos, por un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general.

El que después hipostasiemos esta idea del conjunto de toda realidad, se debe a que convertimos dialécticamente la unidad *distributiva* del uso empírico del entendimiento en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia, y pensamos este todo de los fenómenos como si fuera una cosa singular que contuviese en sí toda realidad empírica, [cosa] que entonces, por medio de |// la subrepción trascendental ya mencionada, se confunde <A583>[B611] con el concepto de una cosa que está en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas, para la determinación omnímoda de las cuales suministra las condiciones reales.*

* Por consiguiente, aunque este ideal del Ser realísimo sea una mera representación, en primer lugar se lo *realiza*, es decir, se lo convierte en objeto; luego es *hipostasiado*; y finalmente, por un progreso

Sección tercera del capítulo tercero
De los argumentos de la razón especulativa para inferir la existencia de un ser supremo

A pesar de esta necesidad urgente que tiene la razón, de presuponer algo que pueda servir de fundamento completo al entendimiento para la determinación omnímoda de los conceptos de él, ella advierte el carácter ideal y meramente ficticio de esa presuposición demasiado fácilmente para que vaya a persuadirse, sólo por eso, de | // tomar de inmediato a <A584>[B612]
una mera criatura de su propio pensamiento por un ente efectivamente real; [y no lo haría] si no fuera apremiada por algún otro motivo a buscar su reposo en algún lugar en el *regressus* de lo condicionado, que está dado, a lo incondicionado que ciertamente no está dado como efectivamente real en sí, ni según su mero concepto, pero que es lo único que puede completar la serie de las condiciones remitidas a sus fundamentos. Ésta es la marcha natural que toma toda razón humana, aun la más vulgar, aunque no todas perseveran en ella. [La razón] no comienza por los conceptos, sino por la experiencia vulgar, y pone, pues, por fundamento algo existente. Pero ese suelo se hunde, si no está asentado en la roca inamovible de lo absolutamente necesario. Ésta, a su vez, flota sin apoyo, si todavía queda, bajo ella y fuera de ella, un espacio vacío, y si ella no lo llena todo sin dejar ningún lugar para el *porqué*, es decir, si no es infinita en su realidad.

Si algo, lo que quiera que sea, existe, entonces se debe admitir también que algo existe *necesariamente*. Pues lo contingente existe sólo bajo la condición de otra cosa que es causa suya, y de ésta vale también la

natural de la razón hacia la consumación de la unidad, es incluso *personificado*, como pronto mostraremos; porque la unidad regulativa de la experiencia no se basa en los fenómenos mismos (sólo en la sensibilidad) sino en la conexión de lo múltiple de ellos por medio del *entendimiento* (en una apercepción), y por tanto la unidad de la realidad suprema y la omnímoda determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parece residir en un entendimiento supremo, y por tanto, en una *inteligencia*.

inferencia, hasta [llegar a] una causa que no es contingente y que precisamente por eso existe sin condición y necesariamente. Éste es el argumento en el que la razón basa su progreso hacia el ente originario.

| // Ahora bien, la razón se pone en busca del concepto de un ente que sea apto para semejante excelencia de la existencia como es la necesidad incondicionada; [lo hace] no tanto para inferir *a priori*, a partir del concepto de él, su existencia (pues si se atreviera a eso, sólo tendría que buscar entre meros conceptos, y no tendría necesidad de poner por fundamento una existencia dada), sino sólo para encontrar, entre todos los conceptos de cosas posibles, aquel que no tenga en sí nada que sea incompatible con la necesidad absoluta. Pues que algo debe existir de manera absolutamente necesaria es algo que ella da por establecido ya, de acuerdo con la primera inferencia. Si ella puede eliminar todo lo que no es compatible con esa necesidad, excepto una sola [cosa], entonces ésta es el ente absolutamente necesario, ya se comprenda la necesidad de él (es decir, se la pueda deducir de su solo concepto)[1097] o no [se la comprenda]. <A585>[B613]

Ahora bien, aquello cuyo concepto, para todo *¿por qué?*, contiene en sí el *porque*;[1098] que no tiene defecto alguno en ningún respecto; que es, en todo, suficiente como condición,[1099] parece, por eso mismo, ser el ente apto para la necesidad absoluta; porque poseyendo él mismo todas las condiciones para todo lo posible, no precisa él mismo condición alguna, y ni siquiera es capaz de admitirla; y en consecuencia satisface, al menos en un aspecto, el concepto de la necesidad incondicionada; en lo que no puede igualársele ningún otro concepto | // que, por ser defectuoso y necesitar complementos, no muestre en sí esa característica de la independencia de todas las condiciones ulteriores. Es verdad que de aquí no se puede inferir todavía con seguridad que lo que no contiene en sí la condición suprema y completa en todo respecto, por eso mismo deba ser condicionado en lo que concierne a su existencia; pero no lleva en sí la única característica de la <A586>[B614]

existencia incondicionada, de la que puede valerse la razón para conocer, mediante un concepto *a priori*, algún ente como incondicionado.

El concepto de un ente [dotado] de la suma realidad sería, por consiguiente, entre todos los conceptos de cosas posibles, el que mejor se prestaría para ser el concepto de un ente incondicionadamente necesario; y si tampoco lo satisface a éste completamente,[1100] no tenemos opción, sino que nos vemos obligados a atenernos a él, porque no podemos desechar por completo la existencia de un ente necesario; pero si la admitimos, no podemos encontrar, en todo el campo de la posibilidad, nada que pudiera pretender, con mayor fundamento, tal prerrogativa en la existencia.

Tal es, pues, la marcha natural de la razón humana. Ésta se convence primero de la existencia de *algún* ente necesario. En éste conoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de aquello que es independiente de toda condición, y lo encuentra | // en aquello que es, ello <A587>[B615]
mismo, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo sin limitaciones es unidad absoluta, y lleva aparejado el concepto de un ente único, a saber, del ser supremo; y así, ella[1101] concluye que el ser supremo, como fundamento originario de todas las cosas, existe de manera absolutamente necesaria.

No se le puede negar a este concepto cierta solidez, si se trata de *decisiones*; a saber, si se ha admitido ya la existencia de un ente necesario cualquiera, y hay acuerdo en que se debe tomar partido acerca de dónde hay que situarlo; pues entonces no se puede elegir mejor, o más bien, no se tiene opción alguna, sino que uno está obligado a otorgar su voto a la unidad absoluta de la realidad completa, como fuente originaria de la posibilidad. Pero si nada nos empuja a decidirnos, y preferimos dejar estar todo el asunto hasta que nos veamos forzados a otorgar nuestra aprobación por el peso total de los argumentos, es decir, cuando se trata meramente de *dictaminar* cuánto sabemos de este problema, y cuánto es lo que sólo

alardeamos de saber, entonces la inferencia anterior no aparece, ni con mucho, en una figura tan favorable, y necesita benevolencia para subsanar la carencia de legitimidad de sus pretensiones.

Pues si damos por bueno todo tal como aquí está ante nosotros, a saber: que, primero, a partir de cualquier | // existencia dada (aunque sea, al <A588>[B616] menos, [a partir] de la mía propia) se infiere legítimamente la existencia de un ente incondicionadamente necesario; segundo, que debo considerar como absolutamente incondicionado un ente que contiene toda realidad, y por tanto, también toda condición; y en consecuencia, que por este medio se ha hallado el concepto de la cosa que es apta para la necesidad absoluta; de [todo] esto, empero, no se puede concluir que el concepto de un ente limitado, que no posee la suma realidad, sea, por eso, contradictorio con la necesidad absoluta. Pues aunque no encuentre yo en su concepto lo incondicionado que la totalidad de las condiciones lleva ya implicado,[1102] de ello no se puede concluir de ninguna manera que su existencia deba ser, por eso, condicionada; tal como, en un silogismo hipotético, no puedo decir: si no está cierta condición (a saber, aquí, la de la integridad según conceptos), tampoco está lo condicionado. Antes bien, seguiremos teniendo la posibilidad de considerar también como incondicionadamente necesarios todos los restantes entes limitados, aunque no podamos concluir la necesidad de ellos a partir del concepto universal que de ellos tenemos. De esta manera, empero, este argumento no nos ha suministrado ni el más mínimo concepto de las propiedades de un ente necesario, y en general, no ha logrado nada.

Sin embargo este argumento conserva cierta importancia, y un prestigio que no puede serle | // sustraído en seguida por motivo de esta insuficiencia <A589>[B617] objetiva. Pues suponed que hubiera obligaciones que fueran enteramente legítimas en la idea de la razón, pero que no tuvieran ninguna realidad en la aplicación a nosotros mismos, es decir, que no tuvieran motores, si no se presupusiera un ser supremo que pudiera darles efecto y apremio a las leyes

prácticas; de esta manera, tendríamos también la obligación de prestar seguimiento a conceptos que aunque no fueran objetivamente suficientes, son empero, según la medida de nuestra razón, preponderantes, y en comparación con los cuales no conocemos nada mejor ni más convincente. El deber de elegir sacaría aquí del equilibrio a la indecisión de la especulación, por medio de una adición práctica; e incluso la razón, como el más escrupuloso de los jueces, no encontraría en sí misma ninguna justificación, si, estando bajo la influencia de móviles apremiantes, no hubiera obedecido, aun con defectuosa comprensión, a esos fundamentos de su juicio que son tales, que no conocemos, al menos, ninguno mejor que ellos.

Aunque este argumento es efectivamente trascendental, porque se basa en la insuficiencia intrínseca de lo contingente, es empero tan simple y natural, que es apropiado aun para el sentido común humano más corriente, tan pronto como se lo conduce a éste hasta él. Uno ve que las cosas sufren mudanzas, nacen y perecen; por consiguiente, deben tener una causa, o por lo menos, el estado de ellas debe tenerla. Pero esto mismo se puede preguntar de nuevo acerca de cada causa que sea dada en la experiencia. | // Ahora bien, ¿dónde hemos de situar la causalidad *suprema* con <A590>[B618]
mayor legitimidad que allí donde está también la *más alta* causalidad, es decir, en aquel ente que contiene en sí mismo, originariamente, la suficiencia para todo[1103] efecto posible, [ente] cuyo concepto llega a constituirse también muy fácilmente por medio del rasgo único de una perfección que lo abarca todo?[1104] A esta causalidad, la más alta, la tenemos luego por absolutamente necesaria, porque encontramos que es absolutamente necesario ascender hasta ella, y no encontramos fundamento alguno para seguir [ascendiendo] todavía más allá de ella. Por eso vemos que en todos los pueblos se translucen, a través del más ciego politeísmo, algunos vislumbres de monoteísmo, al cual no los ha conducido la reflexión ni la especulación profunda, sino sólo una marcha natural del entendimiento común,[1105] [marcha] que ha llegado a ser, poco a poco, comprensible.

Sólo son posibles tres maneras de demostrar la existencia de Dios por la razón especulativa

Todos los caminos que con este propósito puedan tomarse comienzan, o bien por la experiencia determinada y la particular constitución de nuestro mundo sensible, [constitución] que conocemos por medio de aquella [experiencia], y ascienden a partir de ella, siguiendo las leyes de la causalidad, hasta la causa más alta, que está fuera del mundo; o bien ponen empíricamente por fundamento sólo una experiencia indeterminada, es decir, una existencia cualquiera; o bien, finalmente, hacen abstracción de toda experiencia e infieren enteramente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa que es la más alta. | // La <A591>[B619]
primera prueba es la *físico-teológica*; la segunda, la *cosmológica*; la tercera, es la prueba *ontológica*. No hay más [pruebas] que éstas, y no puede tampoco haberlas.

Demostraré que la razón no logra nada, ni por uno de estos caminos (el empírico) ni tampoco por el otro (el trascendental), y que despliega inútilmente sus alas para remontarse fuera del mundo sensible mediante el mero poder de la especulación. Pero en lo que respecta al orden en que estos tipos de prueba deben ser presentados para su examen, será precisamente el inverso de aquel que sigue la razón que se ensancha más y más, que es el orden en que primero los hemos dispuesto. Pues se verá que, aunque la experiencia es la que da la primera ocasión para ello, es sin embargo el mero *concepto trascendental* el que conduce a la razón en este intento de ella, y el que en todos esos ensayos establece la meta que ella se ha propuesto. Por eso comenzaré por el examen de la prueba trascendental, y veré después qué puede hacer la adición de lo que es empírico para aumentar la fuerza demostrativa de ella.

|// Sección cuarta del capítulo tercero <A592>[B620]
De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios

Por todo lo anterior se ve fácilmente que el concepto de un ente absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir, una mera idea, cuya realidad objetiva dista mucho de estar demostrada porque la razón tenga necesidad de ella; [es una idea] que, además, sólo indica cierta integridad que es, empero, inalcanzable; y [es una idea que] propiamente sirve más para limitar al entendimiento, que para extenderlo sobre nuevos objetos. Aquí se encuentra algo extraño y absurdo: que la inferencia que va de una existencia dada, en general, a alguna existencia absolutamente necesaria, parece [una inferencia] imperiosa y correcta, y sin embargo tenemos enteramente contra nosotros todas las condiciones que el entendimiento debe satisfacer para formarse un concepto de tal necesidad.

En todos los tiempos se ha hablado del ente *absolutamente necesario*, sin que se haya hecho tanto esfuerzo por entender si acaso se puede, siquiera, pensar una cosa de esa especie, y cómo se puede pensarla, como [el esfuerzo que se ha hecho], más bien, por demostrar su existencia. Ahora bien, por cierto que una definición nominal de ese concepto es muy fácil: a saber, que es algo cuyo no-ser es imposible; pero con esto no se gana nada en la |// comprensión de las condiciones que hacen imposible[1106] <A593>[B621] considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable, y que son propiamente lo que se desea saber, es decir, si mediante ese concepto pensamos, en general, algo, o no [pensamos nada]. Pues el eliminar, mediante la palabra *incondicionado*, todas las condiciones que el entendimiento siempre requiere para considerar algo como necesario, es algo que está todavía muy lejos de hacerme entender si acaso, entonces, mediante un concepto de lo incondicionadamente necesario pienso todavía algo, o quizá no pienso nada.

Más aún: se ha creído explicar por medio de una multitud de ejemplos este concepto aventurado meramente al azar y que al final se ha vuelto enteramente corriente; de modo que todas las ulteriores preguntas por su inteligibilidad han parecido del todo innecesarias. Toda proposición de la geometría, p. ej. que un triángulo tiene tres ángulos, es absolutamente necesaria; y del mismo modo se habló de un objeto que está enteramente fuera de la esfera de nuestro entendimiento, como si se entendiera muy bien lo que se quería decir con el concepto de él.

Todos los ejemplos aducidos están tomados, sin excepción, sólo de *juicios*, pero no de *cosas* y de la existencia de ellas. Pero la necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. Pues la necesidad absoluta del juicio es sólo una necesidad condicionada de la cosa, o del |// predicado del juicio. La proposición precedente no decía <A594>[B622]
que tres ángulos son absolutamente necesarios, sino que bajo la condición de que exista (que esté dado) un triángulo, existen también (en él) necesariamente tres ángulos. Sin embargo, esta necesidad lógica ha demostrado [tener] un poder de ilusión tan grande, que al hacerse uno un concepto *a priori* de una cosa, que estaba dispuesto de tal modo que, en la opinión de uno [mismo], en su comprensión abarcaba también la existencia, uno creía poder inferir con seguridad que, puesto que al objeto de este concepto le corresponde necesariamente la existencia, es decir, bajo la condición de que yo ponga esa cosa como dada (existente), también su existencia es puesta necesariamente (según la regla de la identidad), y que por eso ese ente es, él mismo, absolutamente necesario, porque su existencia es pensada en un concepto supuesto a capricho, y bajo la condición de que yo ponga el objeto de él.

Si en un juicio idéntico suprimo el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción; y por eso digo: aquél le corresponde a éste necesariamente. Pero si suprimo el sujeto junto con el predicado, entonces no surge contradicción alguna; pues *no hay ya nada* con lo que pueda

haber contradicción. Poner un triángulo y suprimir, empero, los tres ángulos de él, es contradictorio; pero suprimir el triángulo junto con sus tres ángulos no es ninguna contradicción. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ente absolutamente necesario. | // Si suprimís la existencia de él, suprimís la cosa misma con todos sus predicados; ¿de dónde habría de venir entonces la contradicción? En lo externo no hay nada con lo que pudiera haber contradicción, pues la cosa no tiene que ser necesaria exteriormente; en lo interno tampoco [hay] nada, pues con la supresión de la cosa misma habéis suprimido a la vez todo lo interno. Dios es omnipotente; éste es un juicio necesario. La omnipotencia no puede ser suprimida, si ponéis una divinidad, es decir, un ente infinito, [pues] aquél es idéntico al concepto de éste.[1107] Pero si decís *Dios no es*, entonces no está dada ni la omnipotencia, ni ningún otro de los predicados de él; pues han sido suprimidos todos junto con el sujeto, y en ese pensamiento no aparece ni la más mínima contradicción. <A595>[B623]

Habéis visto, pues, que si suprimo el predicado de un juicio juntamente con el sujeto, nunca puede surgir una contradicción interna, sea cual fuere el predicado. No os queda ahora otra escapatoria que decir:[1108] hay sujetos que no pueden ser suprimidos, y que por tanto deben subsistir. Pero eso sería como decir que hay sujetos absolutamente necesarios; que es una presuposición cuya legitimidad precisamente he puesto en duda, y cuya posibilidad queríais mostrarme. Pues no puedo hacerme ni el más mínimo concepto de una cosa que, si fuera suprimida [junto] con todos sus predicados, | // dejara tras sí una contradicción; y sin la contradicción no tengo, por medio de meros conceptos puros *a priori*, ninguna característica de la imposibilidad. <A596>[B624]

Contra todos estos raciocinios universales (a los cuales ningún ser humano puede negarse) me desafiáis vosotros con un caso que proponéis como una prueba por el hecho: [decís] que hay un concepto, y precisamente sólo este *único*,[1109] en el cual el no-ser, o la supresión, de su objeto,

es en sí misma contradictoria; y éste es el concepto del Ente realísimo. Éste posee, decís, toda realidad, y estáis autorizados a suponer como posible un ente tal (lo que yo por ahora concedo, aunque el concepto que no se contradice a sí mismo dista mucho todavía de demostrar la posibilidad del objeto).* Ahora bien, en la totalidad de la realidad está comprendida también la existencia; por consiguiente, la existencia está [contenida] en el concepto de una cosa posible.[1110] | // Si esa cosa se suprime, entonces se <A597>[B625]
suprime la posibilidad interna de la cosa, lo que es contradictorio.

Respondo: habéis incurrido ya en una contradicción cuando, en el concepto de una cosa que pretendíais pensar solamente en lo concerniente a su posibilidad, introdujisteis ya, disimulado bajo algún nombre cualquiera, el concepto de la existencia de ella. Si se os admite esto, entonces, en apariencia, habéis ganado el juego, pero en verdad no habéis dicho nada; pues habéis incurrido en una mera tautología. Os pregunto: la proposición: *esta o aquella cosa* (que os concedo que es posible, cualquiera que ella sea) *existe*, esta proposición, digo, ¿es una proposición analítica o sintética? Si es lo primero, entonces con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa; pero entonces es necesario, o bien que el pensamiento que está en vosotros sea la cosa misma, o bien que hayáis presupuesto una existencia como si formara parte de la posibilidad, y luego hayáis inferido la existencia, según lo que se pretendía, a partir de la posibilidad interna; lo que no es más que una miserable tautología. La palabra realidad, que en el concepto de la cosa suena diferente que [la palabra] existencia en el concepto del predicado, no resuelve esto.[1111] Pues si llamáis realidad también a todo poner ([dejando] indeterminado

* El concepto es siempre posible, si no se contradice. Ésa es la característica lógica de la posibilidad, y por ella el objeto de él se distingue del *nihil negativum*. Pero él puede, sin embargo, ser un concepto vacío, si no se demuestra en particular la realidad objetiva de la síntesis por la cual el concepto es engendrado; lo cual se basa siempre, empero, tal como se mostró más arriba, en principios de la experiencia posible, y no en el principio del análisis (principio de contradicción). Ésta es una advertencia para que a partir de la posibilidad de los conceptos (lógica) no se infiera inmediatamente la posibilidad de las cosas (real).

qué es lo que ponéis) habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto, y la habéis tomado por efectivamente real, y en el predicado |// sólo la repetís. Si, por el contrario, admitís, como debe <A598>[B626] hacerlo, en justicia, todo ser racional, que toda proposición existencial es sintética, ¿cómo queréis afirmar, entonces, que el predicado de la existencia no se puede suprimir sin contradicción? Pues esa prerrogativa sólo les corresponde a las [proposiciones] analíticas, cuya característica precisamente se basa en eso.

Esperaría aniquilar sin rodeos esta argucia sutil, por medio de una determinación exacta del concepto de existencia, si no hubiera encontrado que la ilusión [que consiste] en la confusión de un predicado lógico con uno real (es decir, [con] la determinación de una cosa) rechaza casi toda enmienda. Todo lo que uno quiera puede servir de *predicado lógico*; hasta el sujeto puede ser predicado de sí mismo; pues la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto, y lo aumenta. Por consiguiente, no debe estar ya contenida en él.

Ser no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula de un juicio. La proposición: *Dios es omnipotente*, contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la palabra *es* no es otro predicado más, |// sino solamente aquello que pone <A599>[B627] al predicado *en relación con* el sujeto. Ahora bien, si tomo al sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que está también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o hay un Dios, entonces no le pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino que [pongo] solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, es decir, [pongo] el *objeto* en relación con mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente lo mismo, y por eso, al concepto, que expresa solamente la posibilidad, no puede serle añadido

nada, [sólo] porque yo piense su objeto como dado absolutamente (por medio de la expresión: él es). Y así, lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible. Cien táleros efectivamente reales no contienen nada más que [lo que contienen] cien [táleros] posibles. Pues, como éstos significan el concepto, mientras que aquéllos [significan] el objeto y la posición de él en sí mismo, en caso de que éste contuviese más que aquél, mi concepto no expresaría todo el objeto, y entonces no sería tampoco el concepto adecuado de él. Pero en mi patrimonio hay más con los cien táleros efectivamente reales, que con el mero concepto de ellos (es decir, con la posibilidad de ellos). Pues el objeto, en la realidad efectiva, no está sólo contenido en mi concepto, analíticamente, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por medio de este *ser*[1112] exterior a mi concepto esos cien táleros pensados aumenten, ellos mismos, en lo más mínimo.

|// Por tanto, si pienso una cosa por medio de los predicados que yo <A600>[B628]
quiera, y por cuantos predicados yo quiera (incluso en la determinación omnímoda) no se añade ni lo más mínimo a la cosa, con que yo añada: esa cosa *es*. Pues de no ser así, lo que existiría no sería precisamente lo mismo que yo había pensado en el concepto, sino más [que eso], y yo no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto. Además, si en una cosa concibo toda realidad excepto una,[1113] entonces, con que yo diga que esa cosa defectuosa existe, no se le añade la realidad de la que carecía; sino que existe con la misma carencia con que yo la había pensado; pues de otro modo, lo que existe sería otra cosa que lo que yo había pensado. Ahora bien, si concibo un ente como [si él fuera] la suma realidad (sin carencias), entonces subsiste todavía siempre la cuestión de si [ese ente] existe, o no. Pues aunque a mi concepto nada le falte del posible contenido real de una cosa en general, falta empero todavía algo en la relación con mi entero estado de pensar, a saber, que el conocimiento de ese objeto sea posible también *a posteriori*.[1114] Y aquí se muestra también la causa

de la dificultad que en esto impera. Si se tratara de un objeto de los sentidos, yo no podría confundir la existencia de la cosa con el mero concepto de la cosa. Pues por medio del concepto el objeto es pensado sólo como concordante con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia es pensado como contenido en el contexto de la entera experiencia; | // así pues,[1115] <A601>[B629]
por medio de la conexión con el contenido de la entera experiencia el concepto del objeto no es aumentado en lo más mínimo, pero nuestro pensamiento recibe, por intermedio de él, una posible percepción más. Si, por el contrario, queremos pensar la existencia sólo por medio de la categoría pura, no es maravilla que no podamos aducir característica alguna para distinguirla de la mera posibilidad.

Contenga nuestro concepto de un objeto, pues, lo que quiera, y tanto como quiera, debemos salir de él, sin embargo, para otorgarle a éste la existencia. En [el caso de] los objetos de los sentidos esto acontece por medio de la interconexión con alguna de mis percepciones, según leyes empíricas; pero para objetos del pensar puro no hay medio alguno de reconocer la existencia de ellos, porque debe ser conocida enteramente *a priori*, pero nuestra conciencia de toda existencia (ya sea inmediatamente, por percepción, o por medio de inferencias que conectan algo con la percepción) pertenece toda entera a la unidad de la experiencia;[1116] y si bien no puede decirse que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, ella es, empero, una presuposición que no podemos justificar con nada.

El concepto de un ente supremo es una idea muy útil en muchos respectos; pero precisamente porque es mera idea, ella es enteramente inepta para ensanchar, por medio de ella sola, nuestro conocimiento, con respecto a lo que existe. | // Ni siquiera puede informarnos algo más <A602>[B630]
sobre la posibilidad.[1117] La característica analítica de la posibilidad, [característica] que consiste en que meras posiciones (realidades) no

generan contradicción alguna, no puede serle denegada a él;[1118] pero como la conexión de todas las propiedades reales en una cosa es una síntesis, acerca de cuya posibilidad no podemos juzgar *a priori*, porque las realidades no nos son dadas específicamente, y aunque esto ocurriera, no tendría lugar en ello juicio alguno, porque la característica de la posibilidad de conocimientos sintéticos debe buscarse siempre sólo en la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una idea, resulta que el célebre Leibniz estuvo lejos de alcanzar lo que él pretendía haber logrado, a saber, [estuvo lejos de] su pretensión de comprender *a priori* la posibilidad de un ente ideal tan elevado.

Por consiguiente, son perdidos todo el esfuerzo y el trabajo dedicados a la tan célebre prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ente supremo, a partir de conceptos; y un ser humano ganaría, con las meras ideas, tan poco en conocimientos, como [lo que] un comerciante [ganaría] en capital, si, para mejorar su situación, agregase algunos ceros a su arqueo.

| // Sección quinta del capítulo tercero <A603>[B631]
De la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios

Fue algo enteramente innatural, y una mera novedad del ingenio escolástico, el pretender obtener de una idea concebida de manera enteramente caprichosa, la existencia del objeto mismo que le correspondía. En verdad, nunca se lo habría intentado por esta vía, si no hubiera precedido la necesidad subjetiva de nuestra razón, de suponer, para la existencia, algo necesario en general (en lo que uno pudiera detenerse en el ascenso), y si la razón, puesto que esa necesidad debía ser incondicionada, y cierta *a priori*, no se hubiera visto forzada a buscar un concepto que, en lo posible, satisficiera tal exigencia, y diera a co-

nocer, enteramente *a priori*, una existencia. Se creyó encontrarlo a éste en la idea de un Ente realísimo, y ésta sola fue empleada, así, para el conocimiento[1119] más determinado de aquello acerca de lo cual ya se estaba convencido, o persuadido, por otro lado, de que debía existir, a saber, del ente necesario. Pero entonces se ocultó esa marcha natural de la razón, y en lugar de terminar en ese concepto, se intentó comenzar por él, para deducir de él la necesidad de la existencia, [necesidad] que él estaba destinado sólo a suplir.[1120] | // De aquí surgió la malograda <A604>[B632]
prueba ontológica, que no contiene nada que pueda satisfacer, ni al entendimiento sano y natural,[1121] ni al examen conforme a las exigencias académicas.

La *prueba cosmológica* que vamos a examinar ahora conserva la conexión de la necesidad absoluta con la suma realidad; pero en lugar de concluir como la precedente, de la suma realidad a la necesidad de la existencia, concluye más bien, de la necesidad incondicionada, previamente dada, de algún ente, a la realidad ilimitada de éste; y al hacer eso, al menos encamina todo en la vía de un modo de razonar que no sé si será racional o sofístico, pero que al menos es natural, y que trae aparejada la mayor persuasión, no solamente para el entendimiento común, sino también para el especulativo; así como también traza visiblemente las primeras líneas fundamentales de todas las pruebas de la teología natural, [líneas] que siempre se han seguido y que se seguirán, por mucho que se las esconda y adorne con tanta frondosidad y tantos arrequives como se quiera. Esta prueba, que Leibniz llamó también la [prueba] *a contingentia mundi*, es la que ahora pondremos a la vista y someteremos a examen.

Dice, pues: Si algo existe, debe existir también un ente absolutamente necesario. Ahora bien, al menos, yo mismo existo; por consiguiente, existe un ente absolutamente necesario. La premisa menor contiene una | // expe- <A605>[B633]
riencia; la premisa mayor [contiene] la conclusión, a partir de una ex-

periencia en general, a la existencia de lo necesario.* Por consiguiente, la prueba toma por punto de partida, propiamente, la experiencia, y por tanto no se desarrolla enteramente *a priori*, u ontológicamente; y como el objeto de toda experiencia posible se llama mundo, entonces ella se llama, por eso, la prueba *cosmológica*. Como ella además hace abstracción de toda propiedad particular de los objetos de la experiencia, por la cual este mundo podría distinguirse de todo [otro mundo] posible, entonces ella, ya en su denominación, se distingue de la prueba físicoteológica, que requiere, para sus argumentaciones, observaciones de la peculiar constitución de este mundo sensible nuestro.

Pero la prueba continúa su inferencia: el ente necesario puede ser determinado sólo de una única manera; es decir, [puede ser determinado] con respecto a todos los posibles predicados opuestos, sólo por medio de uno de ellos; en consecuencia, debe ser determinado *completamente* por su concepto. Ahora bien, sólo es posible un único concepto que, [siendo] concepto de una cosa, la determine a ésta *a priori* completamente, a saber, el [concepto] del *entis realissimi*; por consiguiente, el concepto del Ente realísimo es el |// único por medio del cual puede ser pensado un ente <A606>[B634]
necesario; es decir, existe necesariamente un ente supremo.

En este argumento cosmológico se juntan tantos principios sofísticos, que la razón especulativa parece haber apelado aquí a toda su habilidad dialéctica para producir la mayor apariencia ilusoria trascendental posible. Pero vamos a dejar de lado, por el momento, el examen de ellos, para poner de manifiesto sólo uno de los ardides de ella,[1122] con el cual ella formula como [un argumento] nuevo un viejo argumento en figura disfrazada, y apela a la concordancia de dos testigos, a saber, de un testigo por

* Esta inferencia es demasiado conocida para que sea necesario exponerla aquí largamente. Se basa en la presunta ley natural trascendental de la causalidad: que todo lo *contingente* tiene su causa, la cual, si ella es a su vez contingente, debe tener igualmente una causa, hasta que la serie de las causas subordinadas unas a otras termine forzosamente en una causa absolutamente necesaria, sin la cual ella [(la serie)] no estaría completa.

[parte de] la razón pura, y de otro cuyo testimonio es empírico, cuando en verdad sólo está el primero, que [siendo] único, cambia sólo el traje y la voz, para ser tenido por un segundo [testigo]. Para establecer con entera seguridad su fundamento, esta prueba se basa en la experiencia y toma así la apariencia de ser diferente de la prueba ontológica, que pone toda su confianza en meros conceptos puros *a priori*. Pero la prueba cosmológica se vale de esta experiencia sólo para dar un único paso, a saber, [el que conduce] a la existencia de un ente necesario en general. Qué atributos tiene éste, [es algo que] el argumento empírico no puede enseñar; antes bien, en este punto la razón se aparta enteramente de él[1123] y busca entre meros conceptos:[1124] [busca], a saber, qué atributos debería tener, en general, un ente absolutamente necesario; |// es decir, cuál, entre todas las <A607>[B635]
cosas posibles, contiene en sí las condiciones que se requieren (*requisita*) para una necesidad absoluta. Entonces cree encontrar sola y únicamente en el concepto de un Ente realísimo esos requisitos, y concluye en seguida: ése es el ente absolutamente necesario. Pero está claro que aquí se presupone que el concepto de un ente de la suma realidad satisface enteramente al concepto de la absoluta necesidad en la existencia, es decir, que a partir de aquélla se puede deducirla a ésta; una proposición que el argumento ontológico afirmaba, [argumento] que, por consiguiente, se supone y se pone por fundamento en la prueba cosmológica, en la que se había querido, sin embargo, evitarlo. Pues la necesidad absoluta es una existencia por meros conceptos. Ahora bien, si digo: el concepto del *entis realissimi* es un concepto tal, y es, precisamente, el único que conviene a la existencia necesaria y que es adecuado a ella, entonces debo admitir también que esta última se puede inferir de él. Así, pues, es propiamente sólo la prueba ontológica por meros conceptos la que contiene toda la fuerza probatoria en la que se llama [prueba] cosmológica; y la presunta experiencia está enteramente ociosa [y está] quizá sólo para conducirnos al concepto de la necesidad absoluta, pero no para demostrar [que] ésta

[reside] en alguna cosa determinada. Pues tan pronto como tenemos esta intención, debemos abandonar inmediatamente toda experiencia, y buscar entre conceptos puros, [para ver] cuál de ellos | // pudiera contener las <A608>[B636] condiciones de la posibilidad de un ente absolutamente necesario. Pero si de esta manera se comprende [aun] tan sólo la posibilidad de un ente tal, entonces queda demostrada también la existencia de él; pues esto es lo mismo que decir: entre todo lo posible hay *uno*[1125] que lleva aparejada la necesidad absoluta; es decir, ese ente existe de manera absolutamente necesaria.

Todas las falacias en los razonamientos se descubren más fácilmente, si se las presenta de manera escolástica. He aquí una exposición tal.

Si es correcta la proposición: todo ente absolutamente necesario es a la vez el Ente realísimo (lo que es el *nervus probandi* de la prueba cosmológica), entonces ella, como todos los juicios afirmativos, debe poder ser convertida, al menos *per accidens*; entonces: algunos entes realísimos son a la vez entes absolutamente necesarios. Ahora bien, un *ens realissimum* no se distingue en nada de otro, y por consiguiente, lo que vale para *algunos* de los que están contenidos bajo ese concepto, vale también para *todos*. Por tanto, podré (en este caso) convertir también *absolutamente*, es decir: todo Ente realísimo es un ente necesario. Como esta proposición está determinada *a priori* meramente por sus conceptos, resulta que el mero concepto del Ente realísimo debe llevar aparejada también la necesidad absoluta de éste; que era precisamente lo que afirmaba la prueba ontológica, y lo que la cosmológica no | // quería reconocer, pero que sin embargo ponía, <A609>[B637] aunque subrepticiamente, en el fundamento de sus raciocinios.

Así, el segundo camino que toma la razón especulativa para demostrar la existencia del ente supremo no solamente es tan engañoso como el primero, sino que tiene además en sí esto de reprobable: que comete una *ignoratio elenchi*, pues nos promete recorrer una senda nueva, pero tras un pequeño rodeo nos conduce de vuelta a la vieja, que por él habíamos abandonado.

He dicho hace poco que en este argumento cosmológico se ocultaba todo un nido de pretensiones dialécticas, que la crítica trascendental puede fácilmente descubrir y destruir. Ahora voy a presentarlas, y dejaré que el lector ya avezado prosiga la investigación de los principios engañosos, y los suprima.

Allí, pues, se encuentra, p. ej., *1)* el principio trascendental de inferir, de lo contingente, una causa; [principio] que tiene significado sólo en el mundo sensible, pero que fuera de éste no tiene ni siquiera sentido. Pues el concepto meramente intelectual de lo contingente no puede producir ninguna proposición sintética como la de la causalidad, y el principio de esta última no tiene ningún significado ni criterio alguno de su uso, excepto sólo en el mundo sensible; pero aquí se lo hace servir precisamente para remontarse fuera del mundo sensible. *2)* El | // principio de que,[1126] de la imposi- <A610>[B638]
bilidad de una serie infinita de causas dadas unas por encima de otras en el mundo sensible, se concluya una primera causa; los principios del uso de la razón no nos facultan para ello ni siquiera en la experiencia misma, y aún menos pueden extender este principio por encima de ésta (hasta allí donde esa cadena no puede ser prolongada de ninguna manera). *3)* La falsa satisfacción que la razón se da a sí misma en lo concerniente a la consumación de esa serie, [falsa satisfacción] que se produce porque finalmente se elimina toda condición –sin la cual, empero, no puede tener lugar ningún concepto de una necesidad–[1127] y como entonces uno no puede comprender ya nada ulterior, tiene eso por una consumación de su concepto. *4)* La confusión de la posibilidad lógica de un concepto de toda la realidad reunida (sin contradicción interna), con la [posibilidad] trascendental, que requiere un *principium* de la factibilidad de esa síntesis, el cual, a su vez, sólo puede dirigirse al campo de las experiencias posibles, etc.

El artificio de la prueba cosmológica sólo apunta a eludir la demostración, *a priori* y por meros conceptos, de la existencia de un ente necesario; [demostración] que debería llevarse a cabo ontológicamente; para lo cual,

empero, nos sentimos enteramente incapaces. Con ese propósito, a partir de una existencia efectivamente real (de una experiencia en general), puesta por fundamento, inferimos, como mejor podemos, alguna condición absolutamente necesaria de ella. Entonces no tenemos necesidad de explicar la posibilidad de ésta.[1128] Pues, si |// está demostrado que ella <A611>[B639] existe, es enteramente superflua la pregunta por la posibilidad de ella. Si ahora queremos determinar más precisamente a este ente necesario, en lo que se refiere a su naturaleza, entonces no buscamos aquello que es suficiente para comprender, a partir del concepto de él, la necesidad de la existencia; pues si pudiéramos [hacer] eso, no necesitaríamos ninguna presuposición empírica; no; buscamos solamente la condición negativa (*conditio sine qua non*) sin la cual un ente no sería absolutamente necesario. Ahora bien, esto podría ser así en toda otra especie de inferencias [que,] a partir de una consecuencia dada, [llegara] al fundamento de ésta; pero aquí, por desgracia, ocurre que la condición que se exige para la necesidad absoluta sólo puede encontrarse en un único ente, el que por eso debería contener en su concepto todo lo que es exigible para la necesidad absoluta, y por consiguiente, hace posible una inferencia *a priori* de [la que resultaría] ésta; es decir, yo debería poder inferir también inversamente: aquella cosa a la que conviene este concepto (de la suma realidad) es absolutamente necesaria; y si no puedo inferir así (lo que debo admitir, si quiero evitar la prueba ontológica) he fracasado también en mi nuevo camino, y me encuentro otra vez en el punto de partida. El concepto de un ente supremo satisface *a priori* todas las preguntas que puedan formularse acerca de las determinaciones internas de una cosa, y por eso es un ideal sin |// igual, porque el concepto universal lo distin- <A612>[B640] gue a la vez, entre todas las cosas posibles, como un individuo. Pero no satisface en modo alguno la pregunta por su propia existencia, que era la única [cuestión] de la que se trataba aquí; y a la pregunta de alguien que supusiera la existencia de un ente necesario y sólo quisiera saber cuál,

de todas las cosas, debía considerarse como tal, no se podría responder: Éste aquí es el ente necesario.

Puede muy bien estar permitido *suponer* la existencia de un ente de la máxima suficiencia como causa de todos los efectos posibles, para facilitar a la razón la unidad, que ella busca, de los fundamentos de explicación.[1129] Pero atreverse a tanto, que uno llegue a decir: *un ente tal existe necesariamente*, eso ya no es la expresión moderada de una hipótesis permitida, sino la osada pretensión de una certeza apodíctica; pues el conocimiento de aquello que se pretende conocer como si fuera absolutamente necesario, debe llevar aparejada, él también, necesidad absoluta.

Todo el problema del ideal trascendental consiste en encontrar, bien un concepto para la necesidad absoluta, o bien, para el concepto de una cosa cualquiera, la necesidad absoluta de ella.[1130] Si se puede lo uno, se debe poder también lo otro; pues la razón reconoce como absolutamente necesario sólo aquello que es necesario a partir de su concepto. Pero | // lo <A613>[B641]
uno y lo otro sobrepasan enteramente todos los más extremados esfuerzos por *satisfacer* a nuestro entendimiento acerca de este punto; y también todos los intentos de consolarlo de esa incapacidad suya.

La necesidad incondicionada, que tan indispensablemente precisamos como soporte último de todas las cosas, es un verdadero abismo para la razón humana. Ni aun la eternidad misma, por muy estremecedoramente sublime que pueda pintarla un *Haller*,[1131] llega a hacer una impresión tan vertiginosa en la mente; pues ella sólo *mide* la duración de las cosas, no las *soporta*. No se puede evitar, pero tampoco se puede soportar, el pensamiento de que un ser que nos representamos, además, como el más alto de todos los [entes] posibles, se diga, de algún modo, a sí mismo: Yo soy de eternidad en eternidad; no hay nada además de mí, excepto aquello que sólo por mi voluntad es algo; *pero ¿de dónde tengo yo el ser?* Aquí todo se hunde bajo nosotros, y la máxima perfección, igual que la mínima, sólo se ciernen sin sustento ante la razón especula-

tiva, a la que nada le cuesta hacer desaparecer a la una como a la otra, sin el menor impedimento.

Muchas fuerzas de la naturaleza que revelan su existencia por medio de ciertos efectos, permanecen inescrutables para nosotros; pues no podemos, con la observación, seguir la indagación de ellas suficientemente lejos. El objeto trascendental que sirve de fundamento de los fenómenos, y junto con él, el fundamento por el cual nuestra sensibilidad | // tiene estas condicio- <A614>[B642]
nes supremas más bien que otras, son inescrutables para nosotros, y lo siguen siendo, aunque la cosa misma, por otra parte, esté dada, y sólo nos falte entenderla. Pero un ideal de la razón pura no puede llamarse *inescrutable*, porque no tiene que presentar ninguna otra certificación de su realidad, más que[1132] la necesidad subjetiva de la razón, de llevar a la consumación, por medio de él, toda unidad sintética. Por consiguiente, si no es dado ni siquiera como objeto pensable, no es tampoco inescrutable como tal; antes bien, como mera idea, debe[1133] encontrar su sede, y su solución, en la naturaleza de la razón, y por tanto debe poder ser investigado; pues la razón consiste precisamente en que podemos dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya por medio de fundamentos objetivos, ya, si son una mera apariencia ilusoria, por medio de fundamentos subjetivos.

Descubrimiento y explicación de la apariencia ilusoria dialéctica en todas las pruebas trascendentales de la existencia de un ente necesario

Las dos pruebas desarrolladas hasta ahora se intentaron de manera trascendental, es decir, con independencia de principios empíricos. Pues si bien a la [prueba] cosmológica le sirve de fundamento una experiencia en general, [esa prueba] no se desarrolla a partir de alguna particular constitución de ésta, sino a partir de principios puros de la razón, con referencia a una existencia dada por medio de una conciencia empírica en general; | // y hasta <A615>[B643]
llega a abandonar esta guía, para apoyarse en meros conceptos puros. Ahora

bien, ¿cuál es, en estas pruebas trascendentales, la causa de la apariencia ilusoria dialéctica, pero natural, que conecta los conceptos de la necesidad y de la suma realidad, y que torna real aquello que no puede ser sino idea, y hace la hipóstasis[1134] de ello? ¿Cuál es la causa de que sea inevitable suponer, entre las cosas existentes, algo necesario en sí, y [de que sea inevitable] a la vez retroceder empero temblando ante la existencia de tal ente, como si se estuviera ante un abismo? ¿Y cómo se puede lograr que la razón se entienda a sí misma acerca de estos asuntos, y que partiendo del estado vacilante de una aprobación tímida y siempre revocada de nuevo, llegue a la serena comprensión?

Es algo muy notable que, si se presupone que algo existe, no se pueda eludir la consecuencia de que también algo existe necesariamente. En esta inferencia enteramente natural (aunque no por ello ya segura) se basaba el argumento cosmológico. Por el contrario, si supongo un concepto, cualquiera que sea, de una cosa, encuentro que la existencia de ella nunca puede ser representada por mí como absolutamente necesaria; y que, sea lo que fuere lo que exista, nada me impide pensar el no-ser de ello; y que por tanto, si bien debo suponer algo necesario, en general, para lo existente, no puedo pensar ninguna cosa singular como si ella misma fuera necesaria en sí. Esto | // significa: nunca puedo *completar* el retroceso a <A616>[B644]
las condiciones de lo existente, sin suponer un ente necesario; pero nunca puedo *comenzar* por éste.

Si debo pensar, en general, algo necesario con respecto a las cosas existentes, pero no estoy autorizado a pensar ninguna cosa como necesaria en sí misma,[1135] de allí resulta inevitablemente que la necesidad y la contingencia no deben referirse a las cosas mismas, ni deben concernirles a ellas, porque en caso contrario ocurriría una contradicción; [y que] por consiguiente ninguno de estos dos principios es objetivo, sino que sólo pueden ser, a lo sumo, principios subjetivos de la razón, a saber, por una parte, [el principio de] buscar, para todo lo que es dado como existente,

algo que sea necesario, es decir, nunca detenerse si no es en una explicación que haya alcanzado *a priori* la consumación; pero, por otra parte, también [el principio de] no esperar nunca esa consumación, es decir, [de] no admitir como incondicionado nada empírico, eximiéndose así de una ulterior derivación. En tal significación, ambos principios pueden muy bien subsistir uno junto al otro como [principios] meramente heurísticos y *regulativos* que no procuran nada más que el interés formal de la razón. Pues uno de ellos dice: debéis filosofar acerca de la naturaleza *como si* para todo lo que pertenece a la existencia hubiera un fundamento primero necesario; [debéis hacerlo así] con el solo propósito de introducir unidad sistemática en vuestro conocimiento, [lo que haréis] al ir en busca de una idea tal, a saber, de un fundamento supremo imaginario; pero el otro os conmina a no tomar por tal fundamento supremo, es decir, a no tomar por absolutamente necesaria, a ninguna | // determinación singular que concierna a la existencia de las <A617>[B645] cosas; sino a mantener siempre abierto el camino para una ulterior derivación, y a tratarla siempre,[1136] por eso, como aún condicionada. Pero si todo lo que es percibido en las cosas debe ser considerado por nosotros como condicionalmente necesario,[1137] entonces tampoco cosa alguna (que sea dada empíricamente) puede ser considerada como absolutamente necesaria.

De aquí se sigue, empero, que debéis suponer lo absolutamente necesario *fuera del mundo*; pues sólo tiene que servir de principio de la máxima unidad posible de los fenómenos, como fundamento supremo de ellos;[1138] y nunca podéis llegar a ello *en el mundo*, porque la segunda regla os manda considerar siempre como derivadas todas las causas empíricas de la unidad.

Los filósofos de la Antigüedad consideran contingente toda forma de la naturaleza, pero [consideran] la materia, de acuerdo con el juicio de la razón vulgar, como originaria y necesaria. Pero si hubieran considerado la materia, no de manera relativa, como substrato de los fenómenos, sino *en sí misma*, según la existencia de ella, entonces habría desaparecido inmediatamente la idea de la necesidad absoluta. Pues no hay nada que ate a la

razón de manera absoluta a esa existencia, sino que ella puede siempre, y sin conflicto, suprimirla en el pensamiento;[1139] pero también la necesidad absoluta residía únicamente en el pensamiento. | // Por consiguiente, cier- <A618>[B646]
to principio regulativo debía de servir de fundamento de aquella convicción.[1140] En efecto, también la extensión y la impenetrabilidad (que juntas constituyen el concepto de materia) son el *principium* empírico supremo de la unidad de los fenómenos, y tienen en sí, en la medida en que [éste] es [un principio] empíricamente incondicionado, una propiedad de principio regulativo. Sin embargo, como toda determinación de la materia que constituye lo real de ella –y por tanto, también la impenetrabilidad–[1141] es un efecto (acción) que debe tener su causa, y por eso, siempre sigue siendo derivada, resulta que la materia no es apta para [ser] la idea de un ente necesario [entendido] como principio de toda unidad derivada; porque cada una de las propiedades reales de ella, por ser derivada, es sólo condicionalmente necesaria, y puede, por consiguiente, ser suprimida en sí, pero con ello se suprimiría toda la existencia de la materia; pero si esto no ocurriera habríamos alcanzado, empíricamente, el fundamento supremo de la unidad, lo cual está prohibido por el principio regulativo segundo; de modo que resulta: que la materia, y en general, lo que pertenece al mundo, no es apto para la idea de un ente originario necesario [entendido] como un mero principio de la máxima unidad empírica; sino que [ese ente] debe ser situado fuera del mundo; y así, pues, podemos seguir derivando confiadamente los fenómenos del mundo, y su existencia, de otros [fenómenos], como si no hubiera ningún ente necesario; y sin embargo podemos procurar incesantemente la integridad de la derivación, | // como si un [ente <A619>[B647]
necesario] tal fuera presupuesto como un fundamento supremo.

Según estas consideraciones, el ideal del ente supremo no es nada más que un *principio regulativo* de la razón, [principio que manda] considerar todo enlace en el mundo *como si* procediera de una causa omnisuficiente y necesaria, con el fin de fundar allí la regla de una unidad de la explicación

de él,[1142] [unidad] sistemática y necesaria según leyes universales; y [el susodicho ideal] no es una afirmación de una existencia necesaria en sí. Pero a la vez es inevitable representarse este principio formal, por medio de una subrepción trascendental, como [si fuera] constitutivo, y concebir esa unidad de manera hipostática. Pues así como el espacio, porque hace posibles originariamente todas las figuras, que son solamente diversas limitaciones de él, es tenido por algo absolutamente necesario y subsistente por sí, y por un objeto dado en sí mismo *a priori*, a pesar de que es sólo un *principium* de la sensibilidad, así también, puesto que la unidad sistemática de la naturaleza no puede ser erigida de ninguna manera en principio del uso empírico de nuestra razón, salvo en la medida en que pongamos por fundamento la idea de un Ente realísimo, [entendido] como causa suprema, ocurre de manera enteramente natural que por eso esa idea sea representada como un objeto efectivamente real, y que éste, a su vez, por ser la condición suprema, sea representado como necesario; y por consiguiente, [ocurre que] un | // principio *regulativo* se transmute en uno *constitutivo*; [lo cual es] una subrogación que se pone de manifiesto en que si considero como cosa en sí a ese ente supremo que era, con respecto al mundo, absolutamente (incondicionadamente) necesario, esa necesidad no es capaz de concepto alguno,[1143] y por consiguiente debe haberse encontrado en mi razón sólo como condición formal del pensar, pero no como condición material, e hipostática, de la existencia. <A620>[B648]

Sección sexta del capítulo tercero

De la imposibilidad de la prueba físico-teológica

Si, pues, ni el concepto de cosas en general, ni la experiencia de alguna *existencia en general*, pueden cumplir lo que se exige, queda todavía un medio [, a saber]: ensayar si una *experiencia determinada*, y por tanto, la [experiencia] de las cosas del mundo presente, de su naturaleza y de la

disposición de ellas, no suministra un argumento que pueda ayudarnos, con seguridad, a adquirir la convicción de la existencia de un ser supremo. A tal prueba la llamaríamos la *físico-teológica*. Si ésta también fuere imposible, entonces no será posible en general ninguna prueba satisfactoria, [obtenida] por la razón meramente especulativa, de la existencia de un ente que corresponda a nuestra idea trascendental.

| // Después de todas las observaciones precedentes se entenderá bien pronto que la respuesta a esta pregunta puede esperarse que sea muy fácil y rotunda. Pues ¿cómo podría darse jamás una experiencia que fuese adecuada a una idea? En eso consiste precisamente lo peculiar de la última: que ninguna experiencia puede ser nunca congruente con ella. La idea trascendental de un ente originario necesario [y] omnisuficiente es tan desmedidamente grande, tan elevada por sobre todo lo empírico –que siempre es condicionado–[1144] que, por una parte, nunca se puede reunir, en la experiencia, materia suficiente para rellenar un concepto tal; y por otra parte, uno siempre anda a tientas entre lo condicionado, y siempre buscará inútilmente lo incondicionado, de lo cual ninguna ley de alguna síntesis empírica nos da ejemplo [alguno] ni la más mínima indicación sobre ello. <A621>[B649]

Si el ente supremo estuviera en esa cadena de condiciones, sería él mismo un miembro de la serie de ellas, y tal como los miembros inferiores, a los cuales está antepuesto, requeriría la investigación ulterior de un fundamento suyo, aún más alto. Pero si, por el contrario, se lo quiere separar de esa cadena, y, por ser un ente meramente inteligible, no se quiere comprenderlo en la serie de las causas naturales, ¿qué puente podrá tender entonces la razón, para llegar a él? Pues todas las leyes del tránsito de efectos a causas, e incluso toda síntesis y ensanchamiento de nuestro conocimiento, en general, están referidos nada más que a la experiencia posible, y por tanto, meramente a | // objetos del mundo sensible, y sólo con respecto a ellos pueden tener[1145] alguna significación. <A622>[B650]

El mundo presente nos ofrece un teatro tan inmenso de variedad, orden, conveniencia y belleza, ya se los busque en la infinitud del espacio, o en la división ilimitada de él, que incluso de acuerdo con los conocimientos que nuestro débil entendimiento ha podido obtener acerca de él, ante tantas y tan inmensas maravillas todo lenguaje pierde su vigor, los números pierden su capacidad de medir, e incluso nuestros pensamientos pierden toda limitación, de manera que nuestro juicio sobre el conjunto debe diluirse en un asombro mudo, pero por ello mismo más elocuente. Por todas partes vemos una cadena de efectos y causas, de fines y medios, regularidad en el nacer o en el perecer, y puesto que nada ha ingresado por sí mismo en el estado en que se encuentra, éste señala[1146] siempre más allá, a otra cosa, como causa de él, [causa] que hace necesaria precisamente esa misma demanda otra vez, de modo que, de esa manera, el universo entero se hundiría en el abismo de la nada si no se supusiera algo que, subsistiendo por sí mismo originariamente e independientemente, y siendo exterior a esta infinita contingencia, la sostuviera y, como causa de su nacimiento, asegurara a la vez su perduración. ¿Cuán grande debemos pensar [que es] esta causa suprema? ([suprema] con respecto a todas las cosas del mundo). No conocemos el mundo en todo su |// contenido, y aún menos podemos apreciar su cantidad[1147] por comparación con todo lo que es posible. Pero puesto que en atención a la causalidad precisamos un ente extremo y supremo, ¿qué nos impide que lo pongamos a la vez, con respecto al grado de perfección, *por encima de todo otro [ente] posible*? Esto podemos efectuarlo fácilmente, aunque sólo por medio del frágil contorno de un concepto abstracto, si nos representamos reunida en él, como en una substancia única, toda la perfección posible. Concepto este que es favorable a la exigencia de nuestra razón de economizar en los principios; que no está en sí mismo sometido a ninguna contradicción; y que incluso es beneficioso para el ensanchamiento del uso de la razón dentro de la experiencia, en virtud de la orientación que una idea tal

<A623>[B651]

proporciona hacia el orden y la conveniencia; y que nunca, empero, es contrario, de manera decisiva, a una experiencia.

Esta prueba siempre merece que se la mencione con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más adecuada a la razón humana común. Da vida al estudio de la naturaleza, así como tiene de él su existencia, y de él recibe siempre nueva fuerza. Introduce fines e intenciones allí donde nuestra observación no los hubiera descubierto por sí misma, y ensancha nuestro conocimiento de la naturaleza por medio del hilo conductor de una particular unidad cuyo principio está fuera de la naturaleza. Pero estos conocimientos tienen un efecto retroactivo sobre su propia causa, a saber, [sobre] la |// idea que fue ocasión de ellos, y aumentan la fe en un <A624>[B652] creador supremo, hasta [tornarla] una convicción irresistible.

Por eso, no sólo sería desconsolador, sino también enteramente inútil, pretender disminuir en algo el prestigio de esta prueba. La razón, que se eleva sin cesar por medio de tan poderosos argumentos que, aunque empíricos, crecen constantemente bajo sus manos, no puede dejarse abatir por las dudas de la especulación sutil y abstracta hasta tal punto, que una mirada que ella eche a las maravillas de la naturaleza y de la majestad de la fábrica del mundo no la arranque de cualquier indecisión cavilosa, como [si la arrancara] de un sueño, para [hacerla] elevarse de grandeza en grandeza, hasta la máxima [grandeza], [y] de lo condicionado a la condición, hasta el supremo e incondicionado creador.

Pero aunque no tengamos nada que objetar a la racionalidad ni a la utilidad de este procedimiento, sino que más bien tengamos que encarecerlo y que estimularlo, no por ello podemos, sin embargo, justificar las pretensiones de este argumento, cuando él quiere arrogarse certeza apodíctica y una aprobación que no precisa ningún favor ni apoyo ajeno; y no se puede perjudicar a la buena causa de ninguna manera, si se rebaja el lenguaje dogmático de un razonador altanero, al tono de moderación y modestia de una creencia suficiente para tranquilizar, aunque no

para mandar sumisión incondicionada. |// En consecuencia, afirmo que la <A625>[B653] prueba físico-teológica nunca puede, por sí sola, demostrar la existencia de un ente supremo; sino que debe dejar siempre que la [prueba] ontológica (a la cual [la físico-teológica] sólo le sirve de introducción) subsane esa carencia, y por tanto, aquélla[1148] sigue siendo siempre la que contiene el *único argumento posible* (en la medida en que haya, en general, una prueba especulativa)[1149] que ninguna razón humana puede pasar por alto.

Los momentos principales de la mencionada prueba físico-teológica son los siguientes: *1)* En el mundo se encuentran, por todas partes, signos evidentes de una ordenación que sigue un propósito determinado, llevada a cabo con gran sabiduría y en un todo de indescriptible multiplicidad de contenido, así como de ilimitada cantidad de extensión. *2)* Esta ordenación conforme a fines es enteramente ajena a las cosas del mundo, y está ligada a ellas sólo de manera contingente; es decir, la naturaleza de diversas cosas no pudo, por sí misma, a través de medios que se combinan de tan diversas maneras,[1150] concordar para determinadas intenciones últimas, si ellos no hubieran sido elegidos y dispuestos[1151] con toda propiedad para ello por un principio racional ordenador, de acuerdo con ideas puestas por fundamento. *3)* Existe, por consiguiente, una causa sublime y sabia (o varias), que debe ser la causa del mundo no solamente por *fecundidad*, como una naturaleza omnipotente que operara ciegamente, sino [que debe ser la causa del mundo] por *libertad*, como una inteligencia. *4)* La unidad de ella se puede inferir con certeza, en aquello a lo que alcanza nuestra observación, a partir de la unidad de la referencia recíproca de las partes del mundo, [consideradas] como miembros de |// una fábrica artificial; y [se puede inferir] con <A626>[B654] probabilidad, más allá [de lo que alcanza nuestra observación], de acuerdo con todos los principios de la analogía.

Sin disputar aquí con la razón natural acerca de aquella inferencia suya, en la cual ella, a partir de la analogía de algunos productos de la naturaleza con aquello que produce el arte humana cuando hace violencia a la natu-

raleza y la obliga a dejar de proceder de acuerdo con los fines de ella, y a adecuarse a los nuestros, ([a partir] de la semejanza de ellos[1152] con casas, barcos, relojes) infiere que precisamente esa causalidad, a saber, entendimiento y voluntad, le sirve a ella[1153] de fundamento, cuando ella,[1154] a la posibilidad interna de la naturaleza que actúa libremente (que hace posible todo arte, y quizá incluso [haga posible también], ante todo, a la razón), la hace derivar todavía de otra arte, quizá sobrehumana; inferencia que quizá no pueda resistir la crítica trascendental más incisiva; se debe conceder, sin embargo,[1155] que si hemos de indicar una causa, no podemos proceder aquí de manera más segura que según la analogía con semejantes productos conformes a fines, que son los únicos [productos] cuyas causas y cuyos efectos nos son enteramente conocidos. La razón no podría asumir, ante sí misma, la responsabilidad de abandonar la causalidad, que ella conoce, para ir a fundamentos explicativos oscuros e indemostrables, que ella no conoce.

De acuerdo con este razonamiento, la conformidad a fines y lo atinado de tantas disposiciones de la naturaleza debería demostrar tan sólo la | // contingencia de la forma en el mundo, pero no [la contingencia] de <A627>[B655] la materia, es decir, [no la contingencia] de la substancia [en él]; pues para esto último se precisaría, además, que se pudiera demostrar que las cosas del mundo serían en sí mismas ineptas para semejante orden y concordancia según leyes universales, si no fueran, incluso *en la substancia de ellas*, el producto de una sabiduría suprema; pero para esto se precisarían argumentos muy diferentes de los de la analogía con el arte humana. La prueba podría, pues, demostrar a lo sumo [la existencia de] un *arquitecto del mundo*, que estaría siempre muy limitado por la idoneidad de la materia que él elaborara; pero no [podría demostrar la existencia de] un *creador del mundo* a cuya idea todo estuviera sometido; lo cual está muy lejos de ser suficiente para el gran propósito en el que se tiene puesta la mirada, a saber, [para] la demostración de un ente originario omnisuficiente. Si quisiéramos demostrar la contingencia de la materia misma,

deberíamos recurrir a un argumento trascendental, lo cual precisamente, empero, ha tenido que evitarse aquí.

Por consiguiente, la inferencia procede a partir del orden y de la funcionalidad que tan universalmente se observan en el mundo, [entendidos] como una disposición enteramente contingente, y concluye la existencia de una causa *proporcional a ellos*. Pero el concepto de esa causa debe darnos a conocer de ella algo completamente *determinado*, y por eso no puede ser otro que el [concepto] de un ente que, como ente omnisuficiente, posee todo el poder, toda la sabiduría, etc., en una palabra, toda perfección. | // Pues los predica- <A628>[B656]
dos [que le atribuyen] un poder y una excelencia *muy grandes*, asombrosos, inmensos, no suministran un concepto determinado, y no dicen, propiamente, lo que es la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas de la cantidad del objeto, al que el observador (del mundo) compara consigo mismo y con su propia capacidad de comprensión, y que resultan igualmente laudatorias si se engrandece el objeto, o si se empequeñece, con respecto a él, el sujeto que observa. Cuando se trata de la cantidad (de la perfección) de una cosa en general, no hay otro concepto determinado que aquel que comprende toda la perfección posible, y solamente la totalidad (*omnitudo*) de la realidad está completamente determinada en el concepto.

Ahora bien, no esperaré que nadie se arrogue la potestad de entender la relación de la cantidad, por él observada, del mundo (tanto en lo que concierne a la extensión como en lo que respecta al contenido), con la omnipotencia; [ni la relación] del orden del mundo con la sabiduría suprema; [ni la relación] de la unidad del mundo con la unidad absoluta del creador, etc. Por consiguiente, la físico-teología no puede suministrar ningún concepto determinado de la causa suprema del mundo, y por eso no puede ser suficiente como principio de una teología, la cual tiene que constituir,[1156] a su vez, el fundamento de la religión.

El paso a la totalidad absoluta es enteramente imposible a través del camino empírico. Y sin embargo, se lo efectúa en la prueba físico-

teológica. |// ¿De qué medio se vale uno, pues, para pasar sobre una sima tan ancha? <A629>[B657]

Una vez que se ha llegado a admirar la grandeza de la sabiduría, del poder, etc., del creador del mundo, como no se puede llegar más lejos, se abandona de pronto este argumento desarrollado por medio de pruebas empíricas, y se pasa a la contingencia del mundo, ya deducida al comienzo a partir del orden y de la funcionalidad de él. De esta contingencia sola se pasa entonces, solamente mediante conceptos trascendentales, a la existencia de algo absolutamente necesario; y del concepto de la necesidad absoluta de la causa primera, [se pasa] al concepto completamente determinado, o determinante, de él,[1157] a saber, [al concepto] de una realidad omniabarcadora. Así, pues, la prueba físico-teológica quedó atascada en su empresa, y en ese aprieto pasó de un salto, súbitamente, a la prueba cosmológica, y como ésta es sólo una prueba ontológica disimulada, realizó su propósito, en verdad, sólo mediante la razón pura, aunque al comienzo había negado todo parentesco con ésta y había expuesto todo basándose en pruebas evidentes a partir de la experiencia.

Los físico-teólogos no tienen, pues, motivo para mostrarse tan despectivos ante el modo trascendental de argumentación, ni para mirarlo con desdén, con la arrogancia de clarividentes conocedores de la naturaleza, como [quien mira] la telaraña de oscuros caviladores. Pues con sólo que quisieran examinarse a sí mismos, encontrarían que después de haber avanzado un buen trecho en el |// suelo de la naturaleza y de la experiencia, y al verse <A630>[B658] sin embargo siempre a la misma distancia del objeto que parece estar frente a la razón de ellos, de repente abandonan ese suelo y se trasladan al reino de las meras posibilidades, donde esperan acercarse, en alas de las ideas, a aquello que se había sustraído a toda su búsqueda empírica. Finalmente, cuando creen que mediante un salto tan grande han hecho pie [en suelo] firme, expanden el concepto, ahora determinado, (en cuya posesión han llegado a estar, sin saber cómo), sobre todo el campo de la creación, y explican

mediante la experiencia (aunque de un modo bastante pobre, y muy por debajo de la majestad de su objeto)[1158] el ideal, que era solamente un producto de la razón pura, sin querer admitir que han llegado a ese conocimiento, o a esa presuposición, por un camino muy diferente del de la experiencia.

Así, según esto, a la prueba físico-teológica le sirve de fundamento la cosmológica, y a ésta [le sirve de fundamento] la prueba ontológica de la existencia de un único ente originario, como ser supremo; y como fuera de estas tres vías no le queda abierta ninguna otra a la razón especulativa, resulta que la prueba ontológica, que procede a partir de meros conceptos puros de la razón, es la única posible, si es que en general es posible una prueba de una proposición elevada tan por encima de todo uso empírico del entendimiento.

| // Sección séptima del capítulo tercero <A631>[B659]
Crítica de toda teología [que proceda] a partir de principios especulativos de la razón

Si entiendo por teología el conocimiento del ente originario, ella es [una teología que procede], o bien por mera razón (*theologia rationalis*), o bien por revelación (*[theologia] revelata*). La primera concibe su objeto, ya por mera razón pura, a través de puros conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium,*) y se llama teología **trascendental**, ya por medio de un concepto que ella toma de la naturaleza (de nuestra alma) [y concibe entonces a su objeto] como la suprema inteligencia, y debería llamarse teología **natural**. Aquel que sólo admite una teología trascendental se denomina *deísta*; aquel que acepta además una teología natural, [se denomina] *teísta*. El primero concede que por medio de la mera razón podemos conocer, a lo sumo, la existencia de un ente originario, nuestro concepto del cual, empero,[1159] es meramente trascendental, a saber, sólo [podemos conocerla] como [la existencia] de un ente que tiene toda realidad, [existencia]

que, empero, no se puede determinar con más precisión. El segundo afirma que la razón está en condiciones de determinar más precisamente el objeto según la analogía con la naturaleza, a saber, como un ente que, por [su] entendimiento y por [su] voluntad, contiene en sí el fundamento originario de todas las demás cosas. Por consiguiente, aquél se lo representa [(al ente originario)] sólo como una *causa del mundo* (y queda sin decidir si es [causa del mundo] por la | // necesidad de su propia naturaleza, o por <A632>[B660]
libertad); éste, [se lo representa] como un *creador del mundo*.

La teología trascendental es, o bien aquella que se propone derivar la existencia del ente originario a partir de una experiencia en general (sin determinar nada más preciso acerca del mundo al cual ella pertenece),[1160] y se llama [entonces] *cosmoteología*, o cree conocer la existencia de él por meros conceptos, sin el auxilio de la menor experiencia, y se llama *ontoteología*.

La *teología natural* infiere las propiedades y la existencia de un creador del mundo, a partir de la constitución, del orden y de la unidad que se encuentran en ese mundo, en el cual se deben suponer dos especies de causalidad con sus respectivas reglas, a saber, naturaleza y libertad. Por eso, ella, desde ese mundo, se eleva a la suma inteligencia, ya sea [entendida] como principio de toda perfección y orden naturales, ya [como principio de toda perfección y orden] morales. En el primer caso se llama *físico-teología*; en el último, *teología moral*.[*]

Puesto que con el concepto de Dios no se suele entender tan sólo una naturaleza eterna que actúa ciegamente, como una raíz de las cosas, sino un ente supremo que tiene que ser el creador de las cosas por medio de entendimiento | // y libertad, y como sólo ese concepto nos interesa, se podría, en <A633>[B661]
rigor, negar al *deísta* toda fe en Dios, y dejarle solamente la afirmación de un

[*] No moral teológica; pues ésta contiene leyes morales que *presuponen* la existencia de un supremo rector del mundo, mientras que la teología moral, por el contrario, es una convicción de la existencia de un ente supremo, [convicción] que se basa en leyes morales.

ente originario, o de una causa suprema. Sin embargo, como nadie, por no animarse a afirmar algo, puede ser inculpado de negarlo, es más moderado y más justo decir: el *deísta* cree en un *Dios*, pero el *teísta* [cree] en un *dios vivo* ([en una] *summam intelligentiam*). Ahora iremos a buscar las posibles fuentes de todos estos ensayos de la razón.

Me contento aquí con definir el conocimiento teórico como uno por el cual conozco *lo que existe*, y el práctico [como un conocimiento] por el cual me represento *lo que debe existir*. Según esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco *a priori* (como necesario) que algo es; y el práctico, [aquel] por el cual se conoce *a priori* lo que debe ocurrir. Ahora bien, si el que algo sea, o [el que algo] deba ocurrir, es [algo] indudablemente cierto, pero sin embargo es [algo] sólo condicionado, entonces cierta determinada condición para ello, o bien puede ser absolutamente necesaria, o puede ser presupuesta sólo como arbitraria y contingente.[1161] En el primer caso la condición es postulada (*per thesin*); en el segundo, es supuesta (*per hypothesin*). Como hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales), resulta que | // si ellas <A634>[B662] presuponen necesariamente una existencia cualquiera como condición de posibilidad de la fuerza *constrictiva* de ellas, esa existencia debe ser *postulada*, porque lo condicionado, de lo cual parte la inferencia que va a dar a esa condición determinada, es reconocido *a priori* como absolutamente necesario. Más adelante mostraremos, con respecto a las leyes morales, que ellas no solamente presuponen la existencia de un ente supremo, sino que además, puesto que desde otro punto de vista ellas son absolutamente necesarias,[1162] lo postulan justificadamente, aunque en verdad sólo en lo práctico; por ahora dejemos aparte este modo de razonamiento.

Puesto que cuando se trata solamente de lo que existe (no de lo que debe ser), lo condicionado que nos es dado en la experiencia es pensado siempre también como contingente, la condición que le corresponde no puede, por ello, ser conocida como absolutamente necesaria, sino que sólo sirve como

una presuposición del conocimiento racional de lo condicionado, que es necesaria relativamente, o más bien, que es *imprescindible*, pero que en sí misma, y *a priori*, es caprichosa. Por consiguiente, si la necesidad absoluta de una cosa tiene que ser conocida en el conocimiento teórico, esto sólo podría ocurrir a partir de conceptos *a priori*,[1163] pero nunca como [la necesidad] de una causa[1164] en relación con una existencia dada por experiencia.

Un conocimiento teórico es *especulativo* cuando se refiere a un objeto, o a conceptos de un objeto, a los que no se puede llegar en ninguna experiencia. |// Se opone al *conocimiento natural*, que no se refiere a otros <A635>[B663] objetos, ni [a otros] predicados de éstos, que los que pueden ser dados en una experiencia posible.

El principio de que a partir de lo que acontece ([a partir] de lo empíricamente contingente), [entendido] como efecto, se infiera una causa, es un principio del conocimiento natural, pero no del especulativo. Pues si se hace abstracción de él, como principio que contiene la condición de una experiencia posible en general, y si, eliminando todo lo empírico, se pretende enunciarlo [como si tuviera validez] para lo contingente en general, entonces no queda ni la menor justificación de tal principo sintético, que permita entender, a partir de él,[1165] cómo es que pueda yo pasar, de algo existente, a algo (llamado causa) enteramente diferente de ello; es más: en tal uso meramente especulativo el concepto de causa pierde también, así como el de lo contingente, toda significación cuya realidad objetiva pueda hacerse comprensible *in concreto*.

Ahora bien, si a partir de la existencia de las *cosas* [que están] en el mundo se infiere una causa de ellas, esto no compete al uso *natural* de la razón, sino al uso *especulativo* de ella; porque aquél no refiere las cosas mismas (substancias) a alguna causa, sino [que refiere a una causa] sólo aquello que *acontece*, y por tanto, [refiere a una causa] los *estados de ellas*, [considerados] como empíricamente contingentes; el que la substancia misma (la materia) sea contingente en lo que respecta a su existencia,

debería ser un conocimiento racional meramente especulativo. |// Pero <A636>[B664]
aunque se tratara sólo de la forma del mundo, del modo de su enlace y del cambio de él, si yo quisiera inferir de ello una causa que fuera enteramente diferente del mundo, esto sería, también, un juicio de la razón meramente especulativa, ya que el objeto, aquí, no es un objeto de una experiencia posible. Pero entonces el principio de la causalidad, que tiene validez sólo dentro del campo de las experiencias, y fuera de éste no tiene ni empleo ni aun significación alguna, se desviaría completamente de su destinación.

Ahora bien, afirmo que todos los ensayos de un uso meramente especulativo de la razón, en lo que respecta a la teología, son enteramente estériles, y son nulos y vanos por lo que toca a la constitución interna de ellos;[1166] que los principios del uso natural de ella no conducen en modo alguno a una teología; y que en consecuencia, si no se ponen por fundamento leyes morales, o no se las emplea como hilo conductor, no podría haber ninguna teología de la razón. Pues todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente; pero para el concimiento de un ente supremo se requiere [hacer] un uso trascendente de ellos, para el cual nuestro entendimiento no está preparado. Si la ley empíricamente válida de la causalidad ha de conducir hasta el ente originario, éste debería formar parte de la cadena de los objetos de la experiencia; pero entonces él mismo, como todos los fenómenos, sería condicionado a su vez.
Si, empero, se permitiera |// dar el salto por encima de los límites de la <A637>[B665]
experiencia, por medio de la ley dinámica de la referencia de los efectos a sus causas, este procedimiento ¿qué concepto puede suministrarnos? Lejos estará de darnos un concepto del ente supremo, porque la experiencia nunca nos suministra el máximo efecto posible (que sería el que tendría que dar testimonio de su causa). Si, sólo para no dejar ningún vacío en nuestra razón, nos fuera permitido subsanar esta falta de determinación completa por medio de una mera idea de la suma perfección y de la nece-

sidad originaria, esto podría, ciertamente, concederse por gracia, pero no podría ser exigido como un derecho [fundado en] una prueba irresistible. La prueba físico-teológica podría, pues, dar apoyo quizá a otras pruebas (si las hubiere), pues une la especulación con la intuición; pero por sí misma más bien prepara al entendimiento para el conocimiento teológico, y le da una dirección recta y natural para éste, antes que ser capaz de realizar ella, *por sí sola*, la tarea.

Con esto se ve bien que las preguntas trascendentales sólo admiten respuestas trascendentales, es decir, [respuestas] consistentes en meros conceptos *a priori* sin la más mínima mezcla de lo empírico. La cuestión es aquí manifiestamente sintética y exige un ensanchamiento de nuestro conocimiento más allá de todos los límites de la experiencia, a saber, hasta llegar a la existencia de un ente que tiene que corresponder a nuestra mera idea, | // a la cual no puede igualarse jamás experiencia alguna. Ahora <A638>[B666] bien, según nuestras demostraciones precedentes, todo conocimiento sintético *a priori* es posible sólo porque expresa las condiciones formales de una experiencia posible, y todos los principios tienen, por consiguiente, una validez sólo inmanente, es decir, se refieren solamente a objetos del conocimiento empírico, [es decir] a fenómenos. Por consiguiente, tampoco con un procedimiento trascendental se logra nada con respeco a la teología de una razón meramente especulativa.

Pero si uno prefiriera poner en duda todas las demostraciones precedentes de la "Analítica", antes que abandonar la convicción del peso de argumentos tan largamente empleados, aun así uno no puede, sin embargo, negarse a cumplir mi intimación, si exijo al menos una justificación acerca de cómo, y mediante qué iluminación, se atreve a levantar vuelo, mediante el poder de meras ideas, por encima de toda experiencia posible. Rogaría que se me hiciese gracia de nuevas pruebas, o de elaboraciones perfeccionadas de pruebas viejas. Pues aunque no haya mucho para elegir aquí, ya que todas las pruebas meramente especulativas se reducen a una sola,

a saber, a la ontológica, y por consiguiente no tenga yo que temer que me abrume la fertilidad de los defensores dogmáticos de aquella razón despojada de sentidos; y aunque, además –sin que me parezca por esto que soy muy combativo–[1167] no quiero rehuir el desafío |// de poner a la vista la falacia presente en todo intento de esa especie, y de anular así sus pretensiones; sin embargo, la esperanza de mejor fortuna no quedará jamás enteramente suprimida en aquellos que están ya acostumbrados a la persuasión dogmática; y por eso me atengo a la exigencia única y justa, de que se ofrezca una justificación universal, basada en la naturaleza del entendimiento humano y también, juntamente, en la [naturaleza] de todas las restantes fuentes de conocimiento; [una justificación] de cómo se pretende hacer para ensanchar enteramente *a priori* el conocimiento que se posee, y para extenderlo hasta allí adonde no llega ninguna experiencia posible, y por tanto, [a donde no llega] ningún medio de asegurarle su realidad objetiva a concepto alguno concebido por nosotros mismos. Comoquiera que haya llegado el entendimiento a ese concepto, la existencia del objeto de él no puede encontrarse analíticamente en él, porque el conocimiento de la *existencia* del objeto consiste precisamente en que éste está puesto en sí mismo, *fuera del pensamiento*. Pero es enteramente imposible que uno se salga por sí mismo de un concepto y que, sin seguir la conexión empírica (por medio de la cual, empero, son dados siempre sólo fenómenos) llegue al descubrimiento de nuevos objetos y de entes trascendentes. <A639>[B667]

Pero aunque la razón, en su uso meramente especulativo, diste mucho de ser suficiente para este propósito tan grande, a saber, para alcanzar la existencia de un ente supremo, ella tiene sin embargo una utilidad muy grande en él, |// [utilidad que consiste en] *corregir* el conocimiento de él,[1168] en caso de que se pudiera obtenerlo[1169] por algún otro lado; hacerlo concordante consigo mismo y con todo propósito inteligible; y purificarlo de todo lo que pudiera ser contrario al concepto de un ente originario, y de toda mezcla con limitaciones empíricas. <A640>[B668]

Por eso, la teología trascendental, a pesar de toda su insuficiencia, conserva sin embargo un uso negativo importante, y es una constante censura de nuestra razón, cuando ésta se ocupa solamente de ideas puras que por ello mismo no admiten otra norma que la trascendental. Pues si alguna vez, desde otro punto de vista, –quizá [desde un punto de vista] práctico–[1170] la *presuposición* de un ente supremo y omnisuficiente, como suma inteligencia, afirmase sin réplica su validez, entonces sería de la mayor importancia determinar exactamente ese concepto, por su lado trascendental, como el concepto de un ente necesario y realísimo, y eliminar [de él] lo que fuera contrario a la suma realidad, [y] lo que pertenece al mero fenómeno (al antropomorfismo en sentido lato); y a la vez eliminar todas las afirmaciones opuestas, ya provengan del *ateísmo*, ya del *deísmo* o del *antropomorfismo*;[1171] lo cual es muy fácil para tal tratamiento crítico, ya que los mismos fundamentos mediante los que se pone a la vista la incapacidad de la razón humana para *afirmar* la existencia de un |// ente tal, necesariamente son suficientes también para demostrar la ineptitud de toda afirmación opuesta. Pues ¿de dónde pretendería alguien obtener, por pura especulación de la razón, el conocimiento de que no hay ningún ser supremo que sea el fundamento originario del todo; o de que a él no le conviene ninguna de las propiedades que nosotros nos representamos, según sus consecuencias, como análogas a las realidades dinámicas de un ente pensante; o de que ellas, en este último caso,[1172] debían estar sometidas también a todas las limitaciones que la sensibilidad impone inevitablemente a las inteligencias que por experiencia conocemos?[1173] <A641>[B669]

Para el uso meramente especulativo de la razón, el ente supremo queda, pues, como un mero *ideal*, aunque [como] un *ideal libre de tacha*; [queda como] un concepto que consuma y corona todo el conocimiento humano, [concepto] cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por esta vía, pero tampoco puede ser refutada; y si hubiere una teología moral que pu-

diera subsanar esa carencia, entonces la teología trascendental, que antes fuera sólo problemática, demostraría su carácter imprescindible, por medio de la determinación del concepto de ella,[1174] y por la incesante censura aplicada a una razón bastantes veces engañada por la sensibilidad y no siempre concordante con sus propias ideas. La necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condiciones de tiempo, la omnipresencia sin condiciones | // del <A642>[B670]
espacio, la omnipotencia, etc., son meros predicados trascendentales, y por eso el concepto de ellos, depurado, [concepto] que toda teología tanto necesita, sólo puede ser extraído de la [teología] trascendental.

Apéndice a la dialéctica trascendental

Del uso regulativo de las ideas de la razón pura

El resultado de todos los ensayos dialécticos de la razón pura no solamente confirma lo que ya hemos demostrado en la "Analítica trascendental", a saber, que todos nuestros raciocinios que pretenden llevarnos más allá del campo de la experiencia posible son engañosos y carecen de fundamento; sino que nos enseña, a la vez, esto en particular: que la razón humana, en este asunto, tiene una propensión natural a traspasar ese límite; que las ideas trascendentales son para ella tan naturales como lo son las categorías para el entendimiento, aunque con la diferencia de que así como las últimas conducen a la verdad, es decir, a la adecuación de nuestros conceptos con el objeto, las primeras producen una mera apariencia ilusoria, que es irresistible, y cuyo engaño apenas si puede contenerse mediante la más rigurosa crítica.

Todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades debe ser funcional, y concordante con el uso correcto de ellas, siempre que podamos impedir cierto | // equívoco y que podamos encontrar la dirección <A643>[B671]

propia de ellas. Así, pues, todo hace sospechar que las ideas trascendentales tendrán su uso legítimo, y por consiguiente *inmanente*, aunque cuando se equivoca el significado de ellas y se las toma por conceptos de cosas efectivamente reales, puedan ser trascendentes en la aplicación, y por eso mismo, engañosas. Pues no es la idea en sí misma, sino solamente su uso, lo que puede, con respecto a toda la experiencia posible, ya *sobrevolarla* ([ser] trascendente), ya *habitarla* ([ser] inmanente)[1175] según que se dirija directamente a un objeto que presuntamente le corresponde, o que sólo se dirija al uso general del entendimiento con respecto a los objetos de los que éste se ocupa; y todos los errores de subrepción han de atribuirse siempre a un defecto de la facultad de juzgar, y nunca al entendimiento ni a la razón.

La razón no se refiere nunca directamente a un objeto, sino solamente al entendimiento, y por medio de éste, al uso empírico de ella misma; por consiguiente, ella no *crea* conceptos (de objetos), sino que solamente los *ordena* y les da aquella unidad que pueden tener en su máxima extensión posible, es decir, con respecto a la totalidad de las series; [totalidad] que el entendimiento no considera nunca, sino [que] sólo [considera] aquella conexión *por medio de la cual*, por todas partes, *se producen*, según conceptos, *series* de condiciones. Por consiguiente, la razón tiene | // por <A644>[B672]
objeto propiamente sólo al entendimiento y a la disposición conveniente de éste; y así como éste reúne lo múltiple en el objeto por medio de conceptos, así reúne aquélla, por su parte, lo múltiple de los conceptos por medio de ideas, estableciendo una cierta unidad colectiva como meta de las acciones del entendimiento; [acciones] que, por lo demás, sólo se ocupan de la unidad distributiva.

En consecuencia, afirmo: las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, como [serían] si por ellas fueran dados conceptos de ciertos objetos; y en el caso de que se las entienda así, son meros conceptos sofísticos (dialécticos). Por el contrario, empero, tienen un uso regulativo

excelente e indispensablemente necesario, que consiste en dirigir al entendimiento hacia cierta meta, en atención a la cual las líneas directrices de todas las reglas de él convergen en un punto que, aunque es sólo una idea (*focus imaginarius*), es decir, [aunque es sólo] un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento –ya que él[1176] está enteramente fuera de los límites de la experiencia posible–,[1177] sirve sin embargo para procurarles la máxima unidad junto con la máxima extensión. Ahora bien, de aquí surge para nosotros, por cierto, la ilusión [que nos hace ver] como si esas líneas directrices partieran[1178] de un objeto mismo que se encontrara fuera del campo del conocimiento empírico posible (tal como se ven los objetos [como si estuvieran] detrás de la superficie del espejo); pero esa ilusión (que bien se puede inhibir, de manera que no engañe) es, sin embargo, |// indispensablemente necesaria, si queremos <A645>[B673] ver, además de los objetos que tenemos ante los ojos, también, a la vez, aquellos que están lejos de ellos, a nuestra espalda; es decir, si, en nuestro caso, queremos dirigir al entendimiento más allá de toda experiencia dada ([que es] parte de toda la experiencia posible entera),[1179] y por tanto, llevarlo al máximo y extremo ensanchamiento.

Si tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos, encontramos que aquello que la razón dispone acerca de ellos de la manera que le es peculiar, y lo que ella trata de producir, es lo *sistemático* del conocimiento, es decir, la interconexión de éste a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo del conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes. Esta idea postula, según eso, una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no se constituye como un mero agregado contingente, sino que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias. No se puede decir

propiamente que esa idea sea un concepto de un objeto, sino [que es un concepto] de la unidad completa de esos conceptos, en la medida en que ésta sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos de la razón no se obtienen de la naturaleza; más bien interrogamos a la naturaleza de acuerdo con esas ideas, y tenemos por incompleto nuestro conocimiento mientras | // no sea adecuado a ellas. Se admite que difícilmente se encuentre *tierra pura, agua pura, aire puro,* etc. Sin embargo, se precisan los conceptos de ellos ([conceptos] que, en lo que respecta a la completa pureza, tienen su origen sólo en la razón) para determinar debidamente la participación que cada una de esas causas naturales tiene en el fenómeno; y así todas las materias se reducen a tierras (por así decir, el mero peso), a sales y cuerpos combustibles (que vienen a ser la fuerza), y finalmente a agua y aire, como vehículos (por así decir, como máquinas por medio de las cuales las precedentes actúan),[1180] para explicar según la idea de un mecanismo las acciones químicas de las materias entre sí. Pues aunque uno no se exprese efectivamente de esa manera, es muy fácil descubrir tal influjo de la razón en las clasificaciones de los investigadores de la naturaleza. <A646>[B674]

Si la razón es una facultad de deducir lo particular de lo universal, entonces, o bien lo universal es *ya en sí cierto*, y está dado, y entonces se requiere sólo *facultad de juzgar* para la subsunción, y lo particular es determinado necesariamente por ello. A esto lo llamaré el uso apodíctico de la razón. O bien lo universal es supuesto sólo *problemáticamente*, y es una mera idea; lo particular es cierto, pero la universalidad de la regla para esa consecuencia es todavía un problema; entonces, varios casos particulares, que son todos ciertos, se ensayan con respecto a la regla [para ver] si se siguen de ella; y en ese caso, si parece ser que todos | // los casos particulares que puedan darse se siguen de ella, se infiere la universalidad de la regla, y a partir de ésta, después, se infieren también todos los casos que en sí mismos no están dados.[1181] A esto lo llamaré el uso hipotético de la razón. <A647>[B675]

El uso hipotético de la razón basado en ideas que se ponen por fundamento como conceptos problemáticos no es propiamente [un uso] *constitutivo*; a saber, no es de tal naturaleza que de él, si se juzga con todo rigor, se siga la verdad de la regla universal que ha sido supuesta como hipótesis; pues ¿cómo se pretendería saber todas las posibles consecuencias que, al seguirse del mismo principio supuesto, demuestran la universalidad de él? Sino que es [un uso] sólo regulativo, [que sirve] para introducir mediante él, en la medida de lo posible, unidad en los conocimientos particulares, y *aproximar* así la regla a la universalidad.

El uso hipotético de la razón se dirige, pues, a la unidad sistemática de los conocimientos propios del entendimiento; y ésta, a su vez, es la *piedra de toque de la verdad* de las reglas. A la inversa, la unidad sistemática (como mera idea) es solamente unidad *proyectada*, que se debe considerar, en sí misma, no como dada, sino sólo como problema; y que sirve para encontrar un *principium* para el uso múltiple y particular del entendimiento,[1182] y para dirigir [este uso] mediante él y darle coherencia también en lo que concierne a los casos que no están dados.

|// De aquí solamente resulta claro que la unidad sistemática, o racional, de los múltiples conocimientos del entendimiento es un principio *lógico* [que sirve] para ayudar al entendimiento con ideas, allí donde él por sí solo no llega a [establecer] reglas, y a la vez, para suministrar concordancia (sistemática) bajo un principio, y por ese medio, coherencia, en la medida de lo posible, a la diversidad de las reglas de él. Pero si la índole de los objetos, o la naturaleza del entendimiento que como tales los conoce, estuviera determinada en sí para [tener] unidad sistemática, y si se pudiera, en cierta medida,[1183] postularla a ésta *a priori*, aun prescindiendo de ese interés de la razón, y [si] por tanto se pudiera decir: todos los conocimientos posibles del entendimiento (inclusive los empíricos) tienen unidad racional, y están sometidos a principios comunes de los cuales pueden ser deducidos independientemente de su diversidad; [en- <A648>[B676]

tonces aquel principio] sería un principio *trascendental* de la razón, que haría que la unidad sistemática no fuese necesaria sólo subjetivamente y lógicamente, como método, sino objetivamente.

Expliquemos esto mediante un caso de uso de la razón. Entre las diversas especies de unidad según conceptos del entendimiento se encuentra también la de la causalidad de una substancia que se llama fuerza. Los diversos fenómenos de una misma substancia muestran, a primera vista, tanta heterogeneidad, que al comienzo uno debe suponer casi tantas y tan variadas fuerzas de ella, como efectos se presentan; tal como en |// la <A649>[B677]
mente humana la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el apetito, etc. Inicialmente una máxima lógica manda reducir tanto como sea posible esa aparente diversidad mediante el [procedimiento de] descubrir, por comparación, la identidad oculta, y [de] comprobar si la imaginación, enlazada con la conciencia, no será memoria, ingenio, discernimiento, quizá incluso entendimiento y razón. La idea de una *fuerza fundamental* –acerca de la cual, empero, la lógica no descubre si acaso la hay–[1184] es, al menos, el problema de una representación sistemática de la multiplicidad de fuerzas. El principio lógico de la razón exige que se realice, tanto como sea posible, esa unidad; y cuanto más idénticos entre sí se encuentren los fenómenos de una y otra fuerza, tanto más probable es que no sean nada más que diversas expresiones de una y la misma fuerza, la cual se puede llamar (comparativamente) la *fuerza fundamental* de ellos. De la misma manera se procede con las restantes.[1185]

Las fuerzas comparativamente fundamentales[1186] deben ser comparadas a su vez entre sí, para que, al descubrir su coincidencia, sean llevadas más cerca de una fuerza fundamental única radical, es decir, absoluta. Esta unidad racional es, empero, meramente hipotética. No se afirma que deba encontrarse efectivamente una [unidad] tal; sino que se debe buscarla en beneficio de la razón, a saber, para establecer ciertos principios

para las diversas reglas |// que la experiencia pueda suministrar; y que, <A650>[B678]
hasta donde sea posible, se debe introducir de esa manera unidad sistemática en el conocimiento.

Pero si se presta atención al uso trascendental del entendimiento, se advierte que esa idea de una fuerza fundamental en general no sólo está, como problema, destinada al uso hipotético, sino que pretende tener realidad objetiva, por medio de la cual se postula la unidad sistemática de las diversas fuerzas de una substancia, y se establece un principio apodíctico de la razón. Pues aun sin haber ensayado la coincidencia de las diversas fuerzas, e incluso si después de todos los ensayos no logramos descubrirla, presuponemos, sin embargo, [que] se la encontrará; y eso no solamente debido, como en el caso aducido, a la unidad de la substancia; sino que incluso allí donde se encuentran varias [substancias] –si bien, en cierto grado, homogéneas–,[1187] como en la materia en general, la razón presupone la unidad sistemática de múltiples fuerzas, puesto que las leyes particulares de la naturaleza están bajo otras más generales, y la economía de los principios no es sólo un principio económico de la razón, sino que resulta ser una ley interna de la naturaleza.[1188]

En verdad, no se entiende tampoco cómo podría tener lugar un principio lógico de la unidad racional de las reglas, si no se presupusiera uno trascendental por medio del cual tal unidad sistemática, [entendida] como
perteneciente a los objetos mismos, |// se supone *a priori* como necesaria. <A651>[B679]
Pues ¿con qué derecho puede exigir la razón, en uso lógico, tratar como [si fuera] una unidad, sólo que escondida, la multiplicidad de las fuerzas que la naturaleza nos da a conocer, y derivarla,[1189] en la medida en que ella pueda hacerlo, de alguna fuerza fundamental, si ella pudiera admitir que era igualmente posible que todas las fuerzas fuesen heterogéneas y que la unidad sistemática de la derivación de ellas no fuese adecuada a la naturaleza? Pues entonces ella procedería en contra de su propia destinación al proponerse por meta una idea que contradijese por completo la dis-

posición de la naturaleza. Tampoco se puede decir que ella haya tomado previamente, de la constitución contingente de la naturaleza, esta unidad según principios de la razón. Pues la ley de la razón [que manda] buscarla es necesaria, porque sin ella[1190] no tendríamos razón alguna, y sin ésta, ningún uso coherente del entendimiento, y a falta de éste, [no tendríamos] ninguna nota suficiente de la verdad empírica, y por consiguiente, en atención a esta última[1191] debemos presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria.

Encontramos esta presuposición trascendental también, de manera sorprendente, escondida en los principios de los filósofos, aunque ellos no siempre han advertido que estaba allí, o bien no siempre se la han confesado a sí mismos. Que todas las multiplicidades de las cosas singulares no excluyen la identidad de la *especie*; que las varias especies deben ser tratadas sólo como |// diferentes determinaciones de unos pocos *géneros*, <A652>[B680]
que éstos, empero, deben ser tratados como [diferentes determinaciones] de *familias* aun más elevadas, etc.; que, en consecuencia, se debe buscar cierta unidad sistemática de todos los conceptos empíricos posibles, en la medida en que puedan ser derivados de otros más altos y más generales, es una regla escolástica o un principio lógico sin el cual no habría ningún uso de la razón, porque podemos concluir de lo universal a lo particular sólo en la medida en que se ponen por fundamento propiedades universales de las cosas, bajo las cuales están las [propiedades] particulares.

Pero que también en la naturaleza se encuentra esa concordancia, lo presuponen los filósofos en la conocida regla escolástica: que los comienzos (principios) no deben multiplicarse sin necesidad (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Con ello se dice que la naturaleza misma de las cosas ofrece material para la unidad racional, y que la aparente diversidad infinita no debiera impedirnos sospechar, tras ella, unidad de las propiedades fundamentales, a partir de las cuales la multiplicidad puede ser derivada sólo mediante más determinación.

A esa unidad, si bien es una mera idea, se la ha buscado con tanto empeño en todos los tiempos, que antes se ha tenido motivo para moderar el deseo de ella, que para estimularlo. Ya fue mucho que los químicos pudieran reducir todas las sales a dos géneros principales, las ácidas y las alcalinas; y hasta intentan considerar también esta distinción como una mera variedad, |// o expresión diferente, de una y la misma materia <A653>[B681]
fundamental. Se ha intentado reducir poco a poco las varias especies de tierras (la materia de las piedras, e incluso de los metales) a tres, finalmente a dos; pero aun no contentos con eso, no pudieron librarse del pensamiento que los lleva a sospechar, tras estas variedades, sin embargo, un género único, e incluso un principio común a éstas y a las sales. Se creerá, quizá, que esto es una operación meramente económica de la razón, para ahorrarse tanto esfuerzo como sea posible, y un ensayo hipotético que, si resulta bien, precisamente por esa unidad presta probabilidad al fundamento de explicación supuesto. Pero tal propósito egoísta se distingue muy fácilmente de la idea según la cual todos presuponen que esa unidad racional es conforme a la naturaleza misma, y que la razón aquí no mendiga, sino que manda, aunque sin poder determinar los límites de esa unidad.

Si entre los fenómenos que se nos presentan hubiera tan gran diversidad, no digo de la forma (pues en eso pudieran ser semejantes entre sí) sino del contenido, es decir, en lo que respecta a la multiplicidad de los entes existentes, que ni siquiera el más agudo entendimiento humano pudiera encontrar, por comparación de uno con otro, ni la más mínima semejanza (un caso que se puede muy bien pensar), entonces la ley lógica de los géneros no tendría lugar, |// ni habría tampoco concepto alguno de <A654>[B682]
género, ni ningún concepto universal, ni siquiera, tampoco, entendimiento alguno, ya que él se ocupa solamente de ellos. El principio lógico de los géneros presupone, por tanto, un [principio] trascendental, si es que ha de ser aplicado a la naturaleza (por la cual entiendo aquí sólo objetos que nos

son dados). Según éste, en el múltiple de una experiencia posible necesariamente se presupone homogeneidad (aunque no podamos determinar *a priori* el grado de ella) porque sin ella no serían posibles los conceptos empíricos, y por tanto, no sería posible experiencia alguna.

Al principio lógico de los géneros, que postula la identidad, se opone otro [principio], a saber, el de *las especies*, que requiere multiplicidad y diferencias de las cosas, a pesar de la concordancia de ellas bajo el mismo género; y que prescribe al entendimiento atender a éstas no menos que a aquéllos.[1192] Este principio (de la sutileza, o de la facultad de discernir) pone severas limitaciones a la ligereza del primero (del ingenio), y la razón muestra aquí un interés doble y contradictorio en sí mismo: por un lado el interés de la *extensión* (de la universalidad) con respecto a los géneros; por otro lado [el interés] del *contenido*[1193] (de la determinación),[1194] en atención a la multiplicidad de las especies; porque el entendimiento, en el primer caso, piensa, por cierto, *bajo* sus conceptos, mucho [contenido]; pero en el segundo caso piensa tanto más [contenido] *dentro de ellos*. Esto se expresa también |// en la muy diferente manera de pensar de los inves- <A655>[B683]
tigadores de la naturaleza, algunos de los cuales (que son principalmente especulativos) son como enemigos de la heterogeneidad y buscan siempre la unidad del género, y los otros (principalmente mentalidades empíricas) tratan incesantemente de dividir la naturaleza en tanta multiplicidad, que casi se debería abandonar la esperanza de juzgar los fenómenos de ella según principios universales.

Este último modo de pensar tiene por fundamento, como es manifiesto, un principio lógico que tiene por propósito la integridad sistemática de todos los conocimientos, cuando yo, partiendo del género, desciendo a la multiplicidad que pudiera estar contenida bajo él; y de tal manera procuro darle extensión al sistema, tal como en el primer caso, en el que asciendo hacia el género, procuro darle simplicidad. Pues a partir de la esfera del concepto que designa un género no se puede saber hasta dónde puede

llegar la división de él,[1195] tal como tampoco se puede, a partir del espacio que la materia puede ocupar, saber hasta dónde pueda llegar la división de ella. Por eso, todo *género* exige diversas *especies*; éstas a su vez [exigen] diversas *subespecies*, y como no hay ninguna de estas que no tenga siempre a su vez una esfera (una extensión como *conceptus communis*), la razón exige, en su entero ensanchamiento, que ninguna especie sea considerada, en sí misma, como la [especie] ínfima, porque como ella es siempre un concepto que sólo contiene en sí lo que es común a diversas cosas, éste[1196] no puede estar completamente determinado, y por tanto, no puede tampoco |// estar referido inmediatamente a un individuo, y por consiguiente <A656>[B684] debe contener bajo sí siempre otros conceptos, es decir, subespecies. Esta ley de la especificación se podría expresar así: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Pero se advierte fácilmente que también esta ley lógica carecería de sentido y de aplicación, si no tuviera por fundamento una *ley* trascendental *de la especificación*, que por cierto no exige de las cosas que pueden llegar a ser objetos nuestros una efectiva *infinitud* con respecto a las diferencias;[1197] porque el principio lógico, que afirma solamente la *indeterminación* de la esfera lógica con respecto a la posible división, no da ocasión para ello; pero que sin embargo impone al entendimiento la obligación de buscar subespecies bajo cada especie que se nos presente, y [de buscar,] para cada diferencia, diferencias menores. Pues si no hubiera conceptos inferiores, no habría tampoco superiores. Ahora bien, el entendimiento conoce todo sólo mediante conceptos; en consecuencia, por lejos que él llegue en la división, [no conoce] nunca por mera intuición, sino siempre, cada vez, por conceptos inferiores. El conocimiento de los fenómenos en la determinación omnímoda de ellos (que sólo es posible por medio del entendimiento) exige una especificación de los conceptos de él que avance sin cesar, y un progreso hacia diferencias que todavía quedan, de las cuales se ha hecho abstracción en el concepto de la especie, y aún más en el del género.

|// Esta ley de la especificación tampoco puede ser tomada de la ex- <A657>[B685]
periencia; pues ésta no puede brindar perspectivas que lleguen tan lejos.
En la diferenciación de lo múltiple la especificación empírica pronto se
detiene, si la ley trancendental de la especificación, [ley] que antecede
ya, como un principio de la razón, no la ha conducido a buscar tal [dife-
renciación], y a seguir barruntándola siempre, aunque ella no se revele
a los sentidos. Para descubrir que las tierras absorbentes son de diversas
especies (tierras calcáreas y muriáticas) se requirió una previa regla de
la razón que impuso al entendimiento la tarea de buscar la diferencia,
al presuponer que la naturaleza era tan rica en contenidos como para
sospechar que la había. Pues tenemos entendimiento solamente bajo la
presuposición de las diferencias en la naturaleza, así como bajo la con-
dición de que los objetos de ella tengan en sí homogeneidad; porque es
precisamente la multiplicidad de aquello que puede ser abarcado bajo
un concepto lo que constituye el uso de ese concepto y la ocupación del
entendimiento.

La razón, pues, le prepara al entendimiento su campo *1)* mediante
un principio de la *homogeneidad* de lo múltiple bajo géneros superiores;
2) mediante un principio de la *variedad* de lo homogéneo bajo especies
inferiores; y para completar la unidad sistemática, añade *3)* aún una ley
de la *afinidad* de todos los conceptos, que manda un tránsito continuo de
cada |// especie a cada una de las otras, a través de un crecimiento gra- <A658>[B686]
dual de la diferencia. Podemos denominarlos los principios de la *homoge-
neidad*, de la *especificación* y de la *continuidad* de las formas. El último
surge de la unión de los dos primeros, luego que tanto en el ascenso hacia
géneros superiores, como en el descenso hacia especies inferiores, se ha
consumado la interconexión sistemática en la idea;[1198] pues entonces to-
das las multiplicidades quedan emparentadas entre sí, porque todas ellas
proceden de un único género supremo, a través de todos los grados de la
determinación ampliada.

La unidad sistemática de los tres principios lógicos se puede ilustrar de la siguiente manera. Se puede considerar todo concepto como un punto que, como punto de vista de un espectador, tiene su horizonte, es decir, [tiene] una multitud de cosas que a partir de él pueden ser representadas, y por así decirlo, abarcadas con la mirada. Dentro de este horizonte debe poder darse una infinita multitud de puntos, cada uno de los cuales, a su vez, tiene su horizonte más estrecho; es decir, cada especie contiene subespecies, según el principio de la especificación, y el horizonte lógico se compone sólo de horizontes menores (subespecies), pero no de puntos que no tengan extensión alguna ([no de] individuos). Pero para diversos horizontes, es decir, géneros, que están determinados a partir de otros tantos conceptos, se puede pensar que está trazado un horizonte común, desde el cual, como desde un punto central, se los abarca a todos con la mirada; | // éste es el género superior; hasta que finalmente el género supremo <A659>[B687] es el horizonte universal y verdadero, determinado desde el punto de vista del concepto supremo, y abarca bajo sí toda multiplicidad como géneros, especies y subespecies.

A este punto de vista supremo me conduce la ley de la homogeneidad; a todos los inferiores, y a la máxima variedad de ellos, la ley de la especificación. Pero como de esa manera en toda la extensión de todos los conceptos posibles no hay nada vacío, y fuera de ella no se puede encontrar nada, resulta que de la presuposición de aquel horizonte universal, y de la completa división de él, surge el principio: *non datur vacuum formarum*, es decir, no hay diferentes géneros primeros y originarios, que estén como aislados y separados unos de otros (por un espacio vacío entre ellos); sino que todos los múltiples géneros son sólo divisiones de un género único, supremo y universal; y de este principio [se sigue] la consecuencia inmediata de él: *datur continuum formarum*, es decir, todas las diferencias de las especies limitan unas con otras y no permiten un tránsito de unas a las otras por un salto, sino sólo a través de todos los

grados menores de la diferencia, por medio de los cuales se puede llegar de una a la otra; en una palabra, no hay especies ni subespecies que sean (en el concepto de la razón) inmediatas unas a otras; sino que son posibles siempre especies intermedias, cuya diferencia con repecto a la primera |// y a la segunda es menor que la diferencia de éstas entre sí. <A660>[B688]

La primera ley, pues, impide el extravío en la multiplicidad de diversos géneros originarios, y recomienda la homogeneidad; la segunda, a su vez, por el contrario, pone limitaciones a esta tendencia a la concordancia, y manda la diferenciación de las subespecies, antes de que uno, con su concepto universal, se vuelva hacia los individuos. La tercera las reúne a ambas, al prescribir,[1199] junto con la suma multiplicidad, sin embargo la homogeneidad, mediante el tránsito gradual de una especie a otra; lo cual indica una especie de afinidad[1200] de las diversas ramas, ya que todas ellas han brotado de un [mismo] tronco.

Esta ley lógica del *continui specierum (formarum logicarum)* presupone empero una [ley] trascendental (*lex continui in natura*) sin la cual el uso del entendimiento sería llevado al extravío mediante aquella prescripción, ya que ella[1201] quizá tomaría un camino directamente opuesto a la naturaleza. Por consiguiente, esta ley debe basarse en fundamentos puros trascendentales, y no [en fundamentos] empíricos. Pues en este último caso, ella vendría después de los sistemas; mientras que ella es propiamente la que ha producido, en primer lugar, lo sistemático del conocimiento de la naturaleza. Tras estas leyes no se esconden tampoco intenciones de realizar un ensayo con ellas, [tomadas] como meras tentativas (aunque, por cierto, esa |// interconexión, cuando se verifica, <A661>[B689] suministra un poderoso fundamento para dar por fundada la unidad hipotéticamente concebida, y [esas leyes] tienen así también en este sentido su utilidad);[1202] sino que se ve nítidamente que [esas leyes] juzgan que la economía de las causas fundamentales, la multiplicidad de los efectos, y una afinidad,[1203] que de allí dimana, de los miembros de la naturaleza,

son [todos] en sí mismos conformes a la razón y adecuados a la naturaleza, y que por consiguiente esos principios poseen su propia validez[1204] de manera directa, y no meramente como procedimientos del método.

Pero se ve fácilmente que esa continuidad de las formas es una mera idea, a la que no puede asignársele ningún objeto congruente en la experiencia, *no solamente* porque las especies, en la naturaleza, están efectivamente separadas, y por eso deben constituir en sí un *quantum discretum*, y si el progreso gradual en la afinidad[1205] de ellas fuera continuo, ella debería contener[1206] también una verdadera infinitud de los miembros intermedios que estuvieran entre dos especies dadas, lo que es imposible; *sino también* porque no podemos hacer ningún uso empírico determinado de esta ley, ya que por ella no se indica ni la más mínima característica de la afinidad, [característica] que sirva como criterio de la búsqueda de la serie gradual de la diferenciación de ella,[1207] y que indique hasta dónde tenemos que buscarla;[1208] sino [que mediante esa ley no se nos suministra] nada más que una indicación general, de que tenemos que buscarla.

| // Si alteramos el orden de los principios que ahora han quedado presen- <A662>[B690]
tados, para disponerlos *de acuerdo con el uso en la experiencia*, los principios de la *unidad* sistemática quedarían así: *multiplicidad, afinidad*[1209] y *unidad*, pero tomada, cada una de ellas, como idea,[1210] en el grado supremo de su perfección. La razón presupone los conocimientos del entendimiento, que primeramente se aplican a la experiencia, y busca la unidad de ellos según ideas, la cual [unidad] va mucho más allá de lo que la experiencia puede alcanzar. La afinidad[1211] de lo múltiple, sin perjuicio de su diversidad, bajo un principio de unidad, no concierne solamente a las cosas, sino mucho más todavía a las meras propiedades y poderes de las cosas. Por eso, si, p. ej., por una experiencia (aún no completamente corregida) el curso de los planetas se nos da como circular, y encontramos desviaciones, sospechamos [que] éstas [están] dentro de aquello que puede hacer cambiar al círculo, según una ley constante, a través de todos los infinitos grados intermedios, hasta llegar a

una[1212] de esas órbitas divergentes; es decir, aquellos movimientos de los planetas, que no son un círculo, se aproximarán más o menos a las propiedades de éste; y vamos a dar a la elipse.[1213] Los cometas presentan una diferencia aún mayor en sus trayectorias, pues ellos (hasta donde llega la observación) ni siquiera retornan en redondo; pero entonces conjeturamos [que tienen] un curso parabólico, que está, por cierto, emparentado con la elipse, y que, cuando el eje mayor de ésta se prolonga hasta muy lejos, | // no puede dis- <A663>[B691]
tinguirse de ella en todas nuestras observaciones. Así, guiados por aquellos principios, llegamos a la unidad de los géneros de las figuras de esas órbitas; y a través de eso [llegamos] más allá, a la unidad de la causa de todas las leyes del movimiento de ellas (la gravitación); desde allí, después, ensanchamos nuestras conquistas y procuramos explicar también, por el mismo principio, todas las variedades de aquellas reglas y las aparentes desviaciones de ellas; y finalmente añadimos mucho más de lo que la experiencia puede jamás confirmar, a saber, [procuramos] concebir incluso,[1214] según las reglas de la afinidad, cursos hiperbólicos de cometas, en los cuales estos cuerpos abandonan del todo nuestro sistema solar y pasando de sol en sol, unen, en su curso, las más remotas partes de un sistema del universo que para nosotros es ilimitado, y que está concatenado por una y la misma fuerza motriz.

Lo que es notable en estos principios, y lo único que nos ocupa, es esto: que parecen ser trascendentales, y aunque contienen meras ideas para la observancia del uso empírico de la razón,[1215] –[ideas] que este último puede seguir sólo, por así decirlo, asintóticamente, es decir, de una manera meramente aproximativa, sin alcanzarlas jamás–[1216] ellos, sin embargo, como proposiciones sintéticas *a priori*, tienen validez objetiva, aunque indeterminada, y sirven de regla de la experiencia posible, y son empleados con felicidad también en la efectiva elaboración de ella, como principios heurísticos, sin que se pueda, sin embargo, llevar a cabo una deducción trascendental | // de ellos, la cual, como se ha demostrado más arriba, es siempre <A664>[B692]
imposible con respecto a las ideas.

En la "Analítica trascendental" hemos distinguido entre los principios *dinámicos* del entendimiento, [que son] principios meramente regulativos de la *intuición*, y los [principios] *matemáticos*, que son constitutivos con respecto a ésta. A pesar de esto, las mencionadas leyes dinámicas son, ciertamente, constitutivas con respecto a la *experiencia*, puesto que hacen posibles *a priori* los *conceptos*, sin los cuales no tiene lugar experiencia alguna. Por el contrario, los principios de la razón pura no pueden ser constitutivos ni siquiera con respecto a los *conceptos* empíricos, porque no puede serles dado ningún esquema de la sensibilidad que les corresponda, y en consecuencia no pueden tener ningún objeto *in concreto*. Si desisto de tal uso empírico de ellos como principios constitutivos, ¿cómo pretendo asegurarles, sin embargo, un uso regulativo, y junto con él, alguna validez objetiva? ¿y qué significado puede tener éste?[1217]

El entendimiento constituye un objeto para la razón, tal como la sensibilidad lo es para el entendimiento. Convertir en sistemática la unidad de todas las posibles acciones empíricas del entendimiento es una tarea de la razón, tal como el entendimiento conecta lo múltiple de los fenómenos mediante conceptos, y lo somete a leyes empíricas. Pero las acciones del entendimiento, sin los esquemas de la sensibilidad, son *indeterminadas*; y de la misma manera, la |// *unidad de la razón* es en sí misma también <A665>[B693]
indeterminada con respecto a las condiciones bajo las cuales el entendimiento ha de enlazar sistemáticamente sus conceptos, y con respecto al grado hasta el que ha de enlazarlos. Pero aunque no se pueda encontrar en la *intuición* ningún esquema para la unidad sistemática completa de todos los conceptos del entendimiento, sin embargo puede y debe ser dado un *analogon* de tal esquema; y eso es la idea del *maximum* de la división y de la reunión del conocimiento del entendimiento en un principio. Pues lo más grande de todo, y lo absolutamente completo, se puede pensar de manera determinada, porque se dejan de lado todas las condiciones restrictivas, que producen una multiplicidad indeterminada. En consecuencia, la

idea de la razón es un *analogon* de un esquema de la sensibilidad; pero con la diferencia de que la aplicación de los conceptos del entendimiento al esquema de la razón no es un conocimiento del objeto mismo (como [lo es] en el caso de la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles), sino solamente una regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento. Ahora bien, como todo principio que establece *a priori* la unidad omnímoda del uso del entendimiento tiene validez también, aunque sólo de manera indirecta, para el objeto de la experiencia, resulta que los principios de la razón pura tendrán realidad objetiva también con respecto a este último; sólo que no para *determinar* algo con respecto a ellos,[1218] sino solamente para indicar el procedimiento por el cual el uso empírico y determinado// del entendimiento en la experiencia puede lle- [B694]
gar a ser | completamente concordante consigo mismo, gracias a que se <A666>
lo conduce, *tanto como sea posible*, a la coherencia con el principio de la unidad omnímoda, y se lo deriva de él.

A todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto, los denomino *máximas* de la razón. Así, hay máximas de la razón especulativa que se basan solamente en el interés especulativo de ella, aunque podría parecer que fueran principios objetivos.

Si principios meramente regulativos se consideran como constitutivos, pueden, como principios objetivos, ser antagónicos; pero si se los considera meramente como *máximas*, entonces la divergencia de la manera de pensar no es causada por un verdadero conflicto, sino sólo por un diferente interés de la razón. En verdad, la razón tiene sólo un único interés, y el conflicto de las máximas de ella es sólo una diversidad y una mutua limitación de los métodos para satisfacer ese interés.

De tal manera, en *este* raciocinante prevalece el interés de la *multiplicidad* (según el principio de la especificación), en *aquél*, empero, [preva-

lece] el interés de la *unidad* (según el principio de la agregación). Cada uno |// de ellos cree tener su juicio a partir de la comprensión del objeto, y <A667>[B695]
sin embargo lo basa solamente en su mayor o menor apego a uno de los dos principios, ninguno de los cuales se basa en fundamentos objetivos, sino solamente en el interés de la razón; y por eso podrían llamarse máximas, mejor que principios. Cuando veo que hombres perspicaces disputan entre sí acerca de la característica de los seres humanos, de los animales o de las plantas, y hasta de los cuerpos del reino mineral, y que unos suponen, p. ej. caracteres nacionales particulares y basados en el linaje, o también diferencias marcadas y hereditarias de las familias, razas, etc., mientras que otros insisten en que la naturaleza, en este asunto, ha producido disposiciones en todo idénticas, y en que toda diferencia se basa sólo en contingencias externas, sólo me es preciso tomar en consideración la naturaleza del objeto, para comprender que él está oculto para ambos demasiado profundamente como para que puedan hablar fundándose en la comprensión de la naturaleza del objeto. No es nada más que el doble interés de la razón, del cual esta parte toma a pecho lo uno, y aquélla lo otro –o bien simula [hacerlo]–[1219] y por tanto [no se trata de nada más que de] la diferencia entre las máximas de la multiplicidad de la naturaleza, y de la unidad de la naturaleza, [máximas] que se pueden unir muy bien, pero que en la medida en que son tenidas por conocimientos objetivos ocasionan no solamente conflicto, sino incluso obstáculos que impiden por largo tiempo el progreso de la verdad, hasta que se encuentre un medio de unificar el |// interés <A668>[B696]
conflictivo y de dar satisfacción a la razón acerca de esto.

Lo mismo ocurre con la afirmación o la impugnación de la tan famosa ley que Leibniz puso en circulación y que Bonnet apoyó de manera excelente, de la *escala continua* de las criaturas; que no es nada más que la observancia del principio de afinidad basado en el interés de la razón; pues la observación y la comprensión de la disposición de la naturaleza no podrían suministrar [esa ley] como afirmación objetiva. Los peldaños

de tal escala, en la medida en que la experiencia puede dárnoslos, están demasiado lejos unos de otros, y nuestras diferencias presuntamente pequeñas son por lo común grietas tan anchas en la naturaleza misma, que no se puede contar con tales observaciones (especialmente cuando se trata de una multiplicidad grande de cosas, pues debe de ser siempre fácil encontrar ciertas semejanzas y aproximaciones) como [si mostraran] intenciones de la naturaleza. Por el contrario, el método de buscar orden en la naturaleza siguiendo este principio, y la máxima de considerar que [ese orden] está basado en una naturaleza en general (aunque quede indeterminado en qué parte de ella, y hasta dónde),[1220] es ciertamente un principio regulativo de la razón, legítimo y excelente; [principio] que como tal, empero, va mucho más allá de donde pudieran seguirle la experiencia o la observación, pero sin determinar nada, sino sólo para indicarle a ella[1221] el camino de la unidad sistemática.

| // Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana <A669>[B697]

Las ideas de la razón pura no pueden nunca ser dialécticas en sí mismas; sino que debe ser sólo el mal uso de ellas lo único que hace que de ellas nazca, para nosotros, una apariencia ilusoria engañosa; pues ellas nos son impuestas por la naturaleza de nuestra razón, y este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación no podría contener en sí mismo ilusiones y engaños originarios.[1222] Probablemente ellas tengan, pues, su destinación buena y conveniente en la disposición natural de nuestra razón. La turba de los argüidores grita, como de costumbre, [denunciando] absurdidad y contradicciones, y vitupera al gobierno, en cuyos planes íntimos ella no puede penetrar, y a cuya acción benéfica debería agradecerle su conservación misma, y hasta la cultura que la capacita para vituperarlo y condenarlo.

Uno no puede servirse de un concepto *a priori* con seguridad, sin haber llevado a cabo la deducción trascendental de él. Las ideas de la razón pura no admiten, por cierto, una deducción como la de las categorías; pero si tienen que tener, por lo menos, alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y no han de representar meras vacías criaturas del pensamiento (*entia rationis ratiocinantis*), | // entonces debe <A670>[B698] ser de todo punto posible una deducción de ellas, aunque sea muy diferente de aquella que se puede ejecutar con las categorías. Ésa es la consumación del negocio crítico de la razón pura, y eso es lo que ahora emprenderemos.

Es muy diferente si algo es dado a mi razón como un *objeto en sentido llano y simple*, o solamente como un *objeto en la idea*. En el primer caso mis conceptos se dirigen a determinar el objeto; en el segundo hay, en verdad, sólo un esquema,[1223] al que no se le otorga directamente objeto alguno, ni siquiera de manera hipotética, sino que sólo sirve para representarnos, por medio de la referencia a esa idea, y por tanto, de manera indirecta, otros objetos en la unidad sistemática de ellos. Así, digo que el concepto de una suprema inteligencia es una mera idea, es decir, [que] la realidad objetiva de él no debe consistir en que se refiere directamente a un objeto (pues no podríamos justificar la validez objetiva de él en tal significación); sino que es solamente un esquema, ordenado según las condiciones de la máxima unidad racional, del concepto de una cosa en general; [esquema] que sirve solamente para conservar la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra razón, al derivar uno el objeto de la experiencia, por así decirlo, del objeto imaginario de esa idea, como [si éste fuera] el fundamento de aquél, o su causa. Entonces diremos, p. ej., que las cosas del mundo deben | // ser consideradas *como si* recibieran su <A671>[B699] existencia de una inteligencia suprema. De tal manera, la idea es propiamente sólo un concepto heurístico, y no uno ostensivo; e indica, no cómo está constituido un objeto, sino cómo hemos de *buscar* nosotros, bajo la

dirección de él,[1224] la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general. Ahora bien, si se puede mostrar que aunque tales tres ideas trascendentales (*psicológica, cosmológica* y *teológica*) no se refieren directamente a ningún objeto que les corresponda, ni a la *determinación* de él, sin embargo todas las reglas del uso empírico de la razón conducen, si se presupone tal *objeto en la idea*, a la unidad sistemática, y ensanchan siempre el conocimiento de experiencia, mientras que nunca pueden ser contrarias a él, entonces es una *máxima* necesaria de la razón proceder de acuerdo con tales ideas. Y ésta es la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios *constitutivos* del ensanchamiento de nuestro conocimiento sobre más objetos de los que la experiencia puede dar, sino como principios *regulativos* de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico en general, [conocimiento] que con ello se cultiva y se corrige dentro de sus propios límites más de lo que podría ocurrir mediante el mero uso de los principios del entendimiento, sin tales ideas.

|// Explicaré esto. De acuerdo con las mencionadas ideas, [entendidas] como principios, *primeramente* (en la psicología), siguiendo la guía de la experiencia interna, conectaremos todos los fenómenos, acciones y receptividad de nuestra mente *como si* ésta fuera una substancia simple que existiera de manera constante (al menos durante la vida) con identidad personal; mientras que los estados de ella, de los cuales forman parte los [estados] del cuerpo sólo como condiciones externas,[1225] cambian continuamente. En *segundo lugar* debemos (en la cosmología) indagar las condiciones de los fenómenos de la naturaleza, tanto internos como externos, en una investigación que nunca puede estar acabada, *como si* ella[1226] fuera en sí infinita y no tuviera un miembro primero o supremo; aunque no por ello negamos, fuera de los fenómenos, los fundamentos primeros de ellos, meramente inteligibles; pero nunca estamos autorizados a introducirlos en el contexto de las explicaciones naturales, porque no <A672>[B700]

los conocemos. Finalmente, y *en tercer lugar* (con respecto a la teología) debemos considerar todo lo que pueda formar parte del conjunto interconectado de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta, pero íntegramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible, y sin embargo, a la vez, *como si* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de su ámbito, a saber, una razón que por así decirlo fuera subsistente por sí misma, originaria y creadora, con referencia a la cual | // disponemos todo uso empírico de *nuestra* razón, en su máxima extensión, *como si* los objetos mismos tuvieran su origen en aquel modelo originario de toda razón; es decir: no [debemos] deducir de una substancia pensante simple los fenómenos internos del alma, sino que [debemos] deducirlos unos de otros según la idea de un ente simple; no [debemos] deducir de una inteligencia suprema el orden del mundo y la unidad sistemática de él, sino [que debemos] tomar de la idea de una causa omnisapiente la regla según la cual la razón, en la concatenación de las causas y los efectos en el mundo, sea empleada de la mejor manera posible para su propia satisfacción. <A673>[B701]

Ahora bien, no hay nada que nos impida *suponer* esas ideas también como objetivas e hipostáticas, excepto sólo la cosmológica, en la cual la razón choca con una antinomia si quiere realizarla (la psicológica y la teológica no contienen nada semejante). Pues no hay una contradicción en ellas, y por eso, ¿cómo podría alguien discutirnos la realidad objetiva de ellas, si él [mismo] sabe tan poco acerca de su posibilidad, para negarla, como nosotros, para afirmarla?[1227] Sin embargo, para suponer algo no es suficiente sólo que no se oponga a ello ningún obstáculo positivo, y no puede sernos permitido que, sólo por el crédito de la razón especulativa[1228] que quisiera consumar su tarea, introduzcamos como [si fueran] objetos efectivamente reales y determinados, criaturas del pensamiento que sobrepasan todos nuestros conceptos, aunque no contradigan a nin-

guno. |// Por consiguiente, [esas ideas] no han de ser supuestas en sí mismas, sino que sólo su realidad[1229] ha de tener validez, como [si fuera la realidad] de un esquema del principio regulativo de la unidad sistemática de todo el conocimiento de la naturaleza;[1230] y por tanto, ellas tienen que ser puestas por fundamento sólo como *analoga* de cosas efectivamente reales, pero no como tales [cosas] en sí mismas. Suprimimos, del objeto de la idea, las condiciones que limitan nuestro concepto del entendimiento, y que son, empero, las únicas que hacen posible que podamos tener, de una cosa cualquiera, un concepto determinado. Y entonces concebimos algo de lo cual no tenemos concepto alguno [acerca] de lo que sea en sí mismo, pero que concebimos que está en una relación[1231] con el conjunto de los fenómenos, que es análoga a la que tienen los fenómenos unos con otros. <A674>[B702]

Si, de acuerdo con eso, suponemos tales entes ideales, no ensanchamos propiamente nuestro conocimiento acerca de los objetos de la experiencia posible,[1232] sino [que ensanchamos] solamente la unidad empírica de esta última por medio de la unidad sistemática, para lo cual la idea nos suministra el esquema; la cual [idea], por tanto, no vale como principio constitutivo, sino meramente como principio regulativo. Pues con que pongamos una cosa correspondiente a la idea, un algo, o un ente efectivamente real, con ello no se dice que querramos ensanchar nuestro conocimiento de las cosas con conceptos trascendentes; pues ese ente se pone por fundamento sólo en la idea, y no en sí mismo; y por tanto, [se lo pone por fundamento] sólo para expresar la unidad sistemática |// que nos ha de servir como hilo conductor del uso empírico de la razón, sin que establezcamos nada acerca de lo que sea el fundamento de esa unidad, o la propiedad interna de un ente tal, en el que ella se basa como [si se basara] en una causa. <A675>[B703]

Así, el concepto trascendental, y el único determinado, que la razón meramente especulativa nos da de Dios, es, en el sentido más preciso, *deísta*; es decir, la razón no suministra ni siquiera la validez objetiva de tal concepto, sino solamente la idea de algo en lo cual toda realidad empírica

funda su unidad suprema y necesaria; [algo] que no podemos concebir de otra manera que según la analogía con una substancia efectivamente real que sea, según leyes de la razón, la causa de todas las cosas, en la medida en que nos propongamos pensarlo como un objeto particular y no prefiramos, contentándonos con la mera idea del principio regulativo de la razón, dejar de lado la consumación de todas las condiciones del pensar, como algo que sobrepasa al entendimiento humano; lo cual, empero, no puede ser compatible con el propósito de una perfecta unidad sistemática en nuestro conocimiento, [unidad] a la cual la razón, al menos, no pone limitaciones.

Por eso ocurre que si supongo un ente divino, no tengo, ciertamente, ni el más mínimo concepto ni de la posibilidad interna de su suma perfección, ni de la necesidad de su existencia; | // pero que entonces puedo, <A676>[B704]
sin embargo, satisfacer todas las otras cuestiones que conciernen a lo contingente, y puedo suministrarle a la razón la más perfecta satisfacción con respecto a la máxima unidad –que hay que indagar–[1233] del uso empírico de ella, aunque no [puedo suministrarle satisfacción] con respecto a esa presuposición misma; lo cual demuestra que es el interés especulativo de ella, y no su perspicacia, lo que la autoriza a tomar por punto de partida un punto que está tan por encima de su esfera, para considerar desde allí a sus objetos en un todo completo.

Aquí se muestra una diferencia en la manera de pensar, ante una y la misma presuposición; [diferencia] que es bastante sutil, pero que sin embargo es de gran importancia en la filosofía trascendental. Puedo tener fundamento suficiente para suponer algo de manera relativa (*suppositio relativa*), sin estar autorizado, sin embargo, a suponerlo de manera absoluta (*suppositio absoluta*). Esta diferencia se aplica cuando se trata de un principio meramente regulativo, cuya necesidad la conocemos en sí misma, aunque no [conocemos] la fuente de ella; y a la cual [necesidad][1234] le suponemos un fundamento supremo sólo con la intención de pensar más

determinadamente la universalidad del principio, tal como p. ej. cuando concibo como existente un ente que corresponde a una mera idea, que además es [una idea] trascendental. Pues entonces no puedo nunca suponer en sí misma la existencia de esa cosa, porque no alcanza para ello ninguno de los conceptos mediante los cuales |// puedo concebir algún <A677>[B705] objeto de manera determinada, y las condiciones de la validez objetiva de mis conceptos están excluidas por la idea misma. Los conceptos de la realidad, de la substancia, de la causalidad, y aun los de la necesidad de la existencia, no tienen, además del uso por el cual hacen posible el conocimento empírico de un objeto, ninguna otra significación que determine a algún objeto. Por consiguiente, pueden bien servir para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo sensible, pero no [para explicar] la posibilidad de una *totalidad del mundo mismo*; porque ese fundamento de explicación debería estar fuera del mundo, y por tanto no debería ser un objeto de una experiencia posible. Ahora bien, un ente incomprensible tal, el objeto de una mera idea, puedo suponerlo de manera relativa al mundo sensible, aunque no [puedo suponerlo] en sí mismo. Pues si al mayor uso empírico posible de mi razón se le pone por fundamento una idea (la de la unidad sistemáticamente completa, a la que pronto me referiré de manera más precisa) que en sí misma nunca puede ser exhibida de manera adecuada en la experiencia, aunque es indispensablemente necesaria para aproximar la unidad empírica al máximo grado posible, entonces no solamente estoy autorizado, sino incluso obligado, a realizar esa idea, es decir, a ponerle un objeto efectivamente real, aunque sólo como un algo en general que no conozco en sí mismo, y al cual, sólo [en la medida en que es entendido] como un fundamento de aquella unidad sistemática, le otorgo, en relación con esta última, aquellas propiedades |// que son análogas <A678>[B706] a los conceptos del entendimiento en el uso empírico [de éste]. Concebiré, pues, por analogía con las realidades en el mundo, [por analogía] con las substancias, con la causalidad y con la necesidad, un ente que posee todo

esto en la suma perfección, y puesto que esa idea sólo se basa en mi razón, podré concebir a ese ente como una *razón subsistente por sí misma* que es causa de la totalidad del universo por medio de las ideas de la máxima armonía y unidad; de manera que dejo de lado todas las condiciones que limitan la idea, solamente para hacer posible, amparado en tal fundamento originario, la unidad sistemática de lo múltiple en todo el universo, y a través de ella, el máximo uso empírico posible de la razón, al considerar todos los enlaces *como si* fueran disposiciones de una razón suprema, de la que la nuestra es una débil copia. Pienso entonces a este ente supremo por medio de meros conceptos que propiamente sólo en el mundo sensible tienen su aplicación; pero como aquella presuposición trascendental no la tengo tampoco para ningún otro uso que el [uso] relativo, a saber, para que suministre el *substratum* de la máxima unidad posible de la experiencia, entonces estoy autorizado a pensar, por medio de propiedades que pertenecen solamente al mundo sensible, a un ente que distingo del mundo. Pues no pretendo en modo alguno –ni estoy autorizado a pretenderlo–[1235] conocer ese objeto de mi idea, según lo que él sea en sí; pues para eso no tengo ningún | // concepto, e incluso los conceptos de realidad, de subs- <A679>[B707]
tancia, de causalidad, y hasta el de necesidad en la existencia, pierden toda significación, y son vacíos nombres de conceptos, sin contenido alguno, si me aventuro con ellos fuera del campo de los sentidos. Pienso solamente la relación que un ente, que en sí mismo me es enteramente desconocido, guarda con la máxima unidad sistemática de la totalidad del universo, solamente para hacer de él el esquema del principio regulativo del máximo uso empírico posible de mi razón.

Si ahora dirigimos la mirada al objeto trascendental de nuestra idea, vemos que no podemos presuponer *en sí misma* la efectiva realidad de él de acuerdo con los conceptos de realidad, de substancia, de causalidad, etc., porque estos conceptos no tienen ni la más mínima aplicación a algo que es enteramente diferente del mundo sensible. Por consiguiente, la

suposición que hace la razón, de un ente supremo como causa primera, es [una suposición] meramente relativa, pensada en pro de la unidad sistemática del mundo sensible, y es un mero *algo*[1236] en la idea, de lo cual nosotros no tenemos concepto alguno tocante a lo que sea *en sí*. Con esto se explica también cómo es que aunque con respecto a lo que, [siendo] existente, es dado a los sentidos, nos es precisa la idea de un ente originario que en sí sea *necesario*, sin embargo no podemos tener nunca ni el más mínimo concepto de éste ni de su *necesidad* absoluta.

Ahora podemos poner a la vista claramente el resultado de toda la "Dialéctica trascendental", y | // determinar exactamente el propósito úl- <A680>[B708]
timo de las ideas de la razón pura, que sólo se tornan dialécticas por equivocación y por descuido. La razón pura, en verdad, no se ocupa más que de sí misma, y no puede tampoco tener otro negocio, porque a ella no le son dados los objetos para [que los lleve a] la unidad del concepto de experiencia, sino los conocimientos del entendimiento para [que los lleve a] la unidad del concepto de la razón, es decir, [a la unidad] de la interconexión en un principio. La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve a la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sino subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos. Sin embargo, la interconexión sistemática que la razón puede darle al uso empírico del entendimiento no solamente favorece esa extensión, sino que acredita también, a la vez, la justeza de ella, y el *principium* de tal unidad sistemática es también objetivo, aunque de manera indeterminada (*principium vagum*); no, como principio constitutivo, para determinar algo con respecto a su objeto directo, sino para favorecer y consolidar hasta el infinito ([hasta lo] indeterminado), como máxima y principio meramente regulativo, el uso empírico de la razón por medio de la apertura de nuevos caminos, que el entendimiento no conoce; y eso sin ir jamás, en lo más mínimo, contra las leyes del uso empírico.

| // Pero la razón no puede pensar esa unidad sistemática de otro modo <A681>[B709] que dándole a su idea, a la vez, un objeto, el cual, empero, no puede ser dado por ninguna experiencia; pues la experiencia nunca suministra un ejemplo de perfecta unidad sistemática. Ahora bien, ese ente de razón (*ens rationis ratiocinatae*) es, por cierto, una mera idea, y por consiguiente no es tomado de manera absoluta y *en sí mismo* como algo efectivamente real, sino que es puesto por fundamento sólo de manera problemática (porque no podemos alcanzarlo por medio de ningún concepto del entendimiento) para considerar toda conexión de las cosas del mundo sensible *como si* ellas tuviesen en este ente de razón su fundamento, pero solamente con el propósito de fundar en él la unidad sistemática que para la razón es imprescindible, mientras que para el conocimiento empírico del entendimiento es ventajosa de todas las maneras, y nunca puede serle adversa.[1237]

Se interpreta mal la significación de esa idea, tan pronto como se la tiene por la afirmación, o aun sólo por la presuposición, de una cosa efectivamente real, a la cual se pretendiera atribuir el fundamento de la constitución sistemática del mundo; antes bien, se deja enteramente sin decidir cuál sea, en sí, la naturaleza del fundamento de ella,[1238] [fundamento] que se sustrae a nuestros conceptos; y solamente se pone una idea como un punto de vista, sola y únicamente desde el cual se puede extender aquella unidad que para la razón es tan esencial, y para el entendimiento es tan salutífera; en una palabra: | // esa cosa trascendental es meramente el esquema de aquel prin- <A682>[B710] cipio regulativo por medio del cual la razón, en la medida en que ella puede, extiende sobre toda la experiencia la unidad sistemática.

El primer objeto de una idea tal soy yo mismo, considerado solamente como naturaleza pensante (alma). Si quiero buscar las propiedades con las cuales existe en sí un ente pensante, debo interrogar a la experiencia, y ni siquiera de las categorías mismas puedo aplicar a ese objeto ni una sola, excepto en la medida en que sea dado en la intuición sensible el esquema de ella. Pero con eso no llego nunca a una unidad sistemática de todos los

fenómenos del sentido interno. Por tanto, en lugar del concepto empírico (de aquello que el alma efectivamente es), [concepto] que no nos puede llevar muy lejos, la razón toma el concepto de la unidad empírica de todo pensar, y, al pensar esa unidad de manera incondicionada y originaria, hace de él un concepto racional ([una] idea) de una substancia simple que [siendo] en sí misma invariable (personalmente idéntica), está en comunidad con otras cosas efectivamente reales fuera de ella; en una palabra: [hace de él el concepto] de una inteligencia simple subsistente por sí misma. Pero con esto ella no tiene presentes nada más que principios de la unidad sistemática en la explicación de los fenómenos del alma, a saber: [los principios de] considerar todas las determinaciones como [si estuvieran] en un único sujeto; [considerar] todas las potencias, en la medida de lo posible, como derivadas de una única fuerza fundamental; [considerar] todo cambio como perteneciente a los estados |// de uno y el mismo ente permanente, y <A683>[B711]
[de] representar todos los *fenómenos* en el espacio como enteramente diferentes de las acciones del *pensar*. Aquella simplicidad de la substancia, etc., tendría que ser solamente el esquema de este principio regulativo, y no se la presupone como si fuera el fundamento efectivamente real de las propiedades del alma. Pues éstas pueden también basarse en fundamentos muy diferentes, que no conocemos, tal como tampoco podríamos conocer, propiamente, al alma en sí misma por medio de estos predicados que suponemos, aunque pretendiéramos darles validez para ella de manera absoluta; ya que ellos constituyen una mera idea, que no puede de ninguna manera ser representada *in concreto*. De una idea psicológica tal no puede surgir nada más que beneficio, con sólo que uno se guarde de hacerla valer por algo más que mera idea, es decir, sólo relativa al uso sistemático de la razón, con respecto a los fenómenos de nuestra alma.[1239] Pues entonces no se mezclan leyes empíricas de los fenómenos corporales, que son de muy diferente especie, en las explicaciones de aquello que pertenece solamente al *sentido interno*;[1240] entonces no se admiten hipótesis fútiles acerca de la

generación, la aniquilación y la palingenesia de las almas, etc.; y por tanto la consideración de ese objeto del sentido interno se efectúa de manera enteramente pura y sin mezcla con propiedades heterogéneas; y además, la investigación racional se dirige a remitir, dentro de lo posible, los fundamentos de explicación, en este sujeto, a un único principio; | // todo lo cual <A684>[B712]
se efectúa de la mejor manera, o más bien, se efectúa sola y únicamente, por medio de tal esquema, *como si* [éste] fuera un ente efectivamente real. La idea psicológica no puede tampoco significar otra cosa que el esquema de un concepto regulativo. Pues si yo quisiera aun tan sólo preguntar si el alma no es, en sí, de naturaleza espiritual, esa pregunta no tendría ningún sentido. Pues mediante un concepto tal suprimo no solamente la naturaleza corporal, sino en general toda naturaleza, es decir, todos los predicados de cualquier experiencia posible, y por tanto todas las condiciones para pensar un objeto para un concepto tal; lo cual es lo único que hace que se diga que [ese concepto] tiene un sentido.

La segunda idea regulativa de la razón meramente especulativa es el concepto de mundo en general. Pues la naturaleza es, propiamente, sólo el único objeto dado con respecto al cual la razón requiere principios regulativos. Esta naturaleza es de dos clases: o naturaleza pensante, o corpórea. Pero en lo que concierne a esta última, para pensarla según su posibilidad interna,[1241] es decir, para determinar la aplicación de las categorías a ella, no precisamos ninguna idea, es decir, [no precisamos] una representación que sobrepase la experiencia; ni tampoco es posible ninguna [representación semejante] con respecto a ella, porque somos guiados allí solamente por la intuición sensible, y no como en el concepto psicológico fundamental (Yo), que contiene *a priori* cierta forma del pensar, a saber, la unidad de éste.[1242] Por consiguiente, no nos queda, para la | // razón pura, nada más que <A685>[B713]
la naturaleza en general, y la integridad de las condiciones en ella, según algún principio. La totalidad absoluta de las series de esas condiciones, en la deducción de los miembros de ellas,[1243] es una idea que, ciertamente,

nunca puede realizarse por completo en el uso empírico de la razón, pero que sin embargo sirve de regla [acerca] de cómo hemos de proceder con respecto a ellas, a saber, en la explicación de los fenómenos dados (en el regreso o ascenso) [debemos proceder] *como si* la serie, en sí, fuera infinita, es decir, [debemos proceder] *in indefinitum*; pero allí donde la razón misma es considerada como causa determinante (en la libertad), y por tanto, cuando se trata de principios prácticos, [debemos proceder] como si no tuviéramos ante nosotros un objeto de los sentidos, sino [un objeto] del entendimiento puro; [situación en la cual] las condiciones ya no pueden ponerse en la serie de los fenómenos, sino fuera de ella, y la serie de los estados puede ser considerada *como si* ella fuera iniciada (por una causa inteligible) absolutamente; todo lo cual demuestra que las ideas cosmológicas no son nada más que principios regulativos, y están muy lejos de instaurar, como si fuera de manera constitutiva, una totalidad efectivamente real de tales series. Lo restante se puede buscar en su lugar, bajo [el título de] la Antinomia de la razón pura.

La tercera idea de la razón pura, [idea] que contiene una suposición meramente relativa de un ente [considerado] como la causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas, es el concepto racional de *Dios*. | // No tenemos ni el más mínimo fundamento para suponer de manera absoluta (*para suponer en sí*) el objeto de esa idea; pues ¿qué [otra cosa] podría facultarnos, o al menos autorizarnos, a afirmar, en sí mismo, a partir de su mero concepto, un ente de la suma perfección y absolutamente necesario por naturaleza, o a creer en él, de no ser el mundo, sólo con referencia al cual esta suposición puede ser necesaria?[1244] Y allí se pone claramente de manifiesto que la idea de él,[1245] tal como todas las ideas especulativas, no quiere decir nada más sino que la razón manda considerar todas las conexiones[1246] del mundo según principios de una unidad sistemática, y por tanto, [manda considerarlas] *como si* todas ellas procedieran de un único ente omniabarcador, [que fuera] causa suprema y omnisuficiente [de ellas]. De esto resulta claramente que la razón, aquí, no puede tener por propósito <A686>[B714]

nada más que su propia regla formal en el ensanchamiento de su uso empírico, y nunca un ensanchamiento *por encima de todos los límites del uso empírico*; y en consecuencia, que bajo esta idea no se esconde ningún principio constitutivo del uso de ella dirigido a la experiencia posible.

Esta unidad formal suprema que se basa solamente en conceptos de la razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines*; y el interés *especulativo* de la razón torna necesario considerar todo ordenamiento en el mundo como si hubiese brotado del designio de una razón suprema. Pues tal principio abre |// nuevas perspectivas a nuestra razón, dirigida al campo de las ex- <A687>[B715]
periencias, [perspectivas] de conectar las cosas del mundo de conformidad con leyes teleológicas, y de llegar, por ese medio, a la máxima unidad sistemática de ellas. La presuposición de una inteligencia suprema como única causa del universo –aunque, por cierto, meramente en la idea–[1247] puede siempre, pues, ser ventajosa para la razón, sin que pueda nunca serle perjudicial. Pues si con respecto a la figura de la Tierra (redonda, aunque algo aplanada),* de las montañas y de los mares, etc., suponemos de antemano meros designios sabios de un Creador, podemos, por esa vía, hacer una multitud de descubrimientos. Si sólo nos atenemos a esta presuposición, como a un principio meramente *regulativo*, entonces ni siquiera el error puede perjudicarnos. Pues de allí, en todo caso, no puede seguirse nada más, sino que allí donde esperábamos una concatenación teleológica (*nexus finalis*) se encuentre una [concatenación] meramente mecánica o física (*nexus effectivus*), |// con lo cual, en tal caso, sólo quedamos privados de una unidad <A688>[B716]
más, pero no arruinamos la unidad racional en el uso empírico de ella. Pero ni siquiera este contratiempo puede alcanzar, en general, a la ley misma en

* La ventaja que proporciona una forma esférica de la Tierra es suficientemente conocida; pero pocos saben que el aplanamiento de ella en [forma de] un esferoide es lo único que impide que las protuberancias de la tierra firme, o también de montañas menores levantadas quizá por terremotos, desplacen continuamente en grado notable, y en tiempo no muy largo, el eje de la Tierra; si no fuera que el abultamiento de la Tierra bajo la Línea [ecuatorial] forma un monte tan inmenso, que el impulso de cualquier otra montaña nunca puede sacarlo, de manera perceptible, de su posición relativa al eje. Y sin embargo se explica sin hesitación esta sabia disposición por el equilibrio de la masa terrestre, que una vez fue fluida.

lo que concierne al propósito universal y teleológico. Pues aunque se pueda denunciar un error de un anatomista, cuando él refiere un miembro de un cuerpo animal a un fin que se puede mostrar distintamente que no se sigue de aquél, sin embargo es completamente imposible *demostrar* en un caso, que una disposición de la naturaleza, cualquiera que sea, no tiene fin alguno. Por eso también la fisiología (de los médicos) ensancha su muy limitado conocimiento empírico de los fines de la estructura de los miembros de un cuerpo orgánico por medio de un principio suministrado por la mera razón pura; [y lo ensancha] tanto, que uno supone allí osadamente, y a la vez con la aquiescencia de todos los entendidos, que todo en el animal tiene su utilidad y su buen propósito; presuposición que, si fuese constitutiva, iría mucho más lejos de lo que la observación que hasta ahora hemos hecho nos autoriza a ir; de donde resulta, pues, que ella no es nada más que un principio regulativo de la razón [que sirve] para alcanzar la máxima unidad sistemática por medio de la idea de la causalidad final de la causa suprema del mundo, y *como si* ésta, como inteligencia suprema, fuese la causa de todo en conformidad con la intención más sabia.

|// Si nos apartamos de esta restricción de la idea al uso meramente <A689>[B717]
regulativo, la razón se extravía de diversas maneras, pues entonces abandona el suelo de la experiencia, que es, empero, el que debe contener las señales de su camino, y por encima de él[1248] se aventura a lo incomprensible e inescrutable, ante cuya altura necesariamente contrae el vértigo, pues ella, desde este punto de vista, se ve completamente separada de todo uso concordante con la experiencia.

El primer yerro que surge de emplear la idea de un ente supremo no de manera meramente regulativa, sino de manera constitutiva (lo que es contrario a la naturaleza de una idea) es la razón perezosa (*ignava ratio*).[*] Se puede

[*] Así llamaban los antiguos dialécticos a un paralogismo que decía así: Si tu destino es que sanes de esta enfermedad, entonces ello ocurrirá, ya recurras a un médico, o no. *Cicerón* dice que esta manera de inferir recibe su nombre de que, si se la sigue, no queda ya ningún uso de la razón en la vida. Ésa

denominar así a todo principio que haga que uno tenga a su investigación de la naturaleza, en cualquier punto que sea, | // por absolutamente acabada, <A690>[B718]
y que la razón, por consiguiente, se entregue al descanso, como si hubiera realizado completamente su tarea. Por eso, la idea psicológica misma, cuando se la emplea como un principio constitutivo para la explicación de los fenómenos de nuestra alma, y después incluso para el ensanchamiento de nuestro conocimiento de ese sujeto aun más allá de toda experiencia ([para el conocimiento de] el estado de ella después de la muerte) es muy cómoda para la razón, pero también arruina completamente todo uso natural de ella de acuerdo con la guía de las experiencias, y lo hace sucumbir. Así, el espiritualista dogmático explica la unidad de la persona –[unidad] que permanece inmutable a través de todos los cambios de los estados–[1249] por la unidad de la substancia pensante, que él cree percibir inmediatamente en el yo; [y] el interés que ponemos en cosas que ocurrirían sólo después de nuestra muerte, lo explica por la conciencia de la naturaleza inmaterial de nuestro sujeto pensante, etc., y se exime de investigar dentro de la naturaleza[1250] la causa de estos fenómenos internos nuestros a partir de fundamentos explicativos físicos, pasando por alto las fuentes inmanentes del conocimiento de la experiencia mediante una especie de acto de autoridad de la razón trascendente; y así favorece su comodidad, pero a costa de toda comprensión. Aún más claramente salta a la vista esta consecuencia perjudicial en el [caso del] dogmatismo de nuestra idea de una inteligencia suprema, y en [el caso de] el sistema teológico de la naturaleza | // (físico-teología), en él[1251] erróneamente <A691>[B719]
fundado. Pues entonces todos los fines que se muestran en la naturaleza, y que a menudo sólo son fines porque nosotros mismos los convertimos en tales, sirven para hacernos muy cómoda la indagación de las causas, a saber, para que, en lugar de buscarlas en las leyes universales del mecanismo de la materia, uno invoque directamente el decreto inescrutable de la sabidu-

---

es la causa por la cual denomino con el mismo nombre al argumento sofístico de la razón pura.

ría suprema, y considere consumado el esfuerzo de la razón, precisamente cuando se exime del uso de ella, el cual [uso], sin embargo, no encuentra en ningún lado una guía, excepto allí donde nos la suministran el orden de la naturaleza y la serie de las mudanzas según las leyes internas y más universales[1252] de ella. Este error puede evitarse si no consideramos desde el punto de vista de los fines nada más que algunas partes de la naturaleza, como p. ej. la distribución de la tierra firme, la estructura de ella, y la constitución y situación de las montañas, ni [consideramos desde el punto de vista de los fines] únicamente la organización en el reino vegetal y en el animal, sino que hacemos *enteramente universal* esa unidad sistemática de la naturaleza con respecto a la idea de una inteligencia suprema. Pues entonces ponemos por fundamento una conformidad a fines según leyes universales de la naturaleza de las que ninguna disposición particular está exceptuada, sino que sólo [está] señalada de manera más o menos reconocible para nosotros, y tenemos un principio regulativo de la unidad sistemática de una conexión teleológica, [conexión] que no estamos autorizados, sin embargo, a determinar de antemano, sino que, mientras la esperamos,[1253] sólo | // estamos autorizados a <A692>[B720]
perseguir la conexión físico mecánica según leyes universales. Pues sólo así el principio de la unidad conforme a fines puede ensanchar siempre el uso de la razón con respecto a la experiencia, sin quebrantarlo en ningún caso.

El segundo yerro que nace de la mala interpretación del mencionado principio de la unidad sistemática es el de la razón trastornada (*perversa ratio*, ὕστερον πρότερον *rationis*). La idea de la unidad sistemática debería servir sólo para buscar, como principio regulativo, esa unidad en el enlace de las cosas según leyes naturales universales, y también para que, en la medida en que algo de ello se pueda encontrar por vía empírica, se tenga la creencia de que uno se ha acercado otro tanto a la integridad del uso de ella,[1254] aunque nunca se la alcanzará. En lugar de ello se invierte la cosa y se comienza por poner por fundamento, como [si fuera] hipostática, la efectiva realidad de un principio de la unidad conforme a fines; se determina [luego] de ma-

nera antropomórfica (porque en sí [mismo] es enteramente inescrutable)[1255] el concepto de tal inteligencia suprema; y entonces se imponen fines a la naturaleza, de manera violenta y dictatorial, en lugar de buscarlos, como es justo, por el camino de la indagación física; de manera que no solamente la teleología, que tendría que servir meramente para completar la unidad de la naturaleza de acuerdo con leyes universales, tiene más bien ahora por efecto | // el suprimirla, sino que además la razón se priva a sí misma de su <A693>[B721]
propio fin, a saber, el de demostrar, de acuerdo con éste,[1256] a partir de la naturaleza, la existencia de tal causa suprema inteligente. Pues si no se puede presuponer *a priori* la suprema conformidad a fines en la naturaleza, es decir, [si no se puede presuponerla] como perteneciente a la esencia de ella, ¿cómo se pretende tener el mandato de buscarla y de aproximarse, por la escala de ella, a la perfección suprema de un creador, [entendida] como una perfección absolutamente necesaria, y por tanto, cognoscible *a priori*? El principio regulativo exige que la unidad sistemática sea presupuesta de manera absoluta, y por tanto, como si se siguiera de la esencia de las cosas; [exige que sea presupuesta] como *unidad de la naturaleza* que no es sólo conocida empíricamente, sino que es presupuesta *a priori*, aunque aún de manera indeterminada. Pero si previamente pongo por fundamento un ser supremo ordenador, entonces, en verdad, queda suprimida la unidad de la naturaleza. Pues ella es enteramente ajena a la naturaleza de las cosas, y contingente, y tampoco puede ser conocida a partir de leyes universales de ella.[1257] De allí nace un erróneo círculo en la demostración, pues se presupone aquello que propiamente se tenía que demostrar.

Tomar el principio regulativo de la unidad sistemática de la naturaleza por un [principio] constitutivo, y presuponer hipostáticamente, como causa, lo que sólo está puesto en la idea como fundamento del uso concordante de la razón, | // es sólo desconcertar a la razón. La investigación de la natura- <A694>[B722]
leza sigue su camino [guiándose] únicamente por la cadena de las causas naturales, de acuerdo con leyes universales de ellas; [lo sigue,] por cierto, de

acuerdo con la idea de un creador, pero no para deducir de él la conformidad a fines que ella por todas partes indaga, sino para conocer la existencia de él a partir de esa conformidad a fines –que se busca en las esencias de las cosas naturales–[1258] en lo posible, también en las esencias de todas las cosas en general, y por tanto, [para conocerla] como absolutamente necesaria. Esto último puede alcanzarse o no; pero la idea sigue siendo siempre correcta, e igualmente también [sigue siendo acertado] el uso de ella, si ha sido restringido a las condiciones de un principio meramente regulativo.

La completa unidad conforme a fines es la perfección (considerada absolutamente). Si no la encontramos a ésta en la esencia de las cosas que constituyen el entero objeto de la experiencia, es decir, [que constituyen el objeto] de todo nuestro conocimiento objetivamente válido, y por tanto [no la encontramos] en las leyes universales y necesarias de la naturaleza, ¿cómo pretendemos concluir directamente a partir de allí la idea[1259] de una perfección suma y absolutamente necesaria de un ente supremo que es el origen de toda causalidad? La máxima unidad sistemática, y por tanto, también unidad conforme a fines, es la escuela, y aun el fundamento de la posibilidad, del máximo uso de la razón humana. La idea de ella está, por consiguiente, | // inseparablemente enlazada a la esencia de nuestra razón. <A695>[B723]
Esta misma idea es, pues, legisladora para nosotros, y por eso es muy natural suponer una razón legisladora que le corresponda (*intellectus archetypus*), de la cual se derive toda unidad sistemática de la naturaleza, como [si derivara] del objeto de nuestra razón.

Con ocasión de la Antinomia de la razón pura dijimos que todas las cuestiones que plantea la razón pura deben absolutamente poder ser resueltas; y que la excusa basada en las limitaciones de nuestro conocimiento, [excusa] que en muchas cuestiones naturales es tan inevitable como legítima, no puede ser admitida aquí, porque aquí no es la naturaleza de las cosas, sino solamente la naturaleza de la razón la que nos plantea las preguntas, y [las plantea] solamente acerca de la disposición interior

de ella. Ahora podemos confirmar esta afirmación, [que] a primera vista [habrá parecido] atrevida, con respecto a las dos cuestiones en las que la razón pura tiene su máximo interés; y con ello podemos llevar a su entera consumación nuestra consideración de la dialéctica de ella.

Así, pues, si se pregunta (en atención a una teología trascendental)* *primero*: si hay algo diferente del mundo, | // que contenga el fundamento del <A696>[B724]
orden del mundo y de la interconexión de él según leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues el mundo es una suma de fenómenos, y por consiguiente debe haber algún fundamento trascendental de él,[1260] es decir, [un fundamento] pensable solamente para el entendimiento puro. *Segundo*, si se plantea la pregunta: si ese ente es substancia, si posee la máxima realidad, si es necesario, etc., respondo: *que esa pregunta no tiene ningún significado*. Pues todas las categorías mediante las cuales procuro hacerme un concepto de un objeto tal, no tienen otro uso que el empírico, y no tienen ningún sentido, si no se aplican a objetos de una experiencia posible, es decir, [si no se aplican] al mundo sensible. Fuera de este campo son meras denominaciones de conceptos, que se pueden admitir, pero mediante las cuales no se puede entender nada. *Tercero*, si finalmente se plantea la pregunta: ¿estamos autorizados, al menos, a pensar a este ente diferente del mundo, según una *analogía* con los objetos de la experiencia? la respuesta es: *ciertamente*, pero sólo como objeto en la | // idea, y no en la realidad; a saber, sólo en la medida <A697>[B725]
en que él es un substrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, del orden y de la funcionalidad de la disposición del mundo; [unidad, orden y conformidad a fines] que la razón debe erigir en principio regulativo de su investigación de la naturaleza. Aun más, podemos admitir en esta idea, sin reparos y sin reproche, ciertos antropomorfismos que sean favorables al

* Lo que ya he dicho antes acerca de la idea psicológica y de la destinación propia de ella, como principio | // para el uso meramente regulativo de la razón, me exime de la prolijidad de exponer otra vez <A696>[B724]
en particular la ilusión trascendental según la cual aquella unidad sistemática de toda multiplicidad del sentido interno es representada hipostáticamente. El procedimiento, aquí, es muy semejante al que la crítica ha observado con respecto al ideal teológico.

mencionado principio regulativo. Pues es siempre sólo una idea, que no está referida directamente a un ente diferente del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, pero sólo a través de un esquema de ella,[1261] a saber, [a través] de una inteligencia suprema que fuera creadora de él de acuerdo con designios sabios. Con ello no se ha pretendido pensar qué sea en sí mismo este fundamento primero[1262] de la unidad del mundo, sino cómo nosotros hemos de emplearlo, o más bien, cómo hemos de emplear la idea de él en relación con el uso sistemático de la razón respecto de las cosas del mundo.

Pero (se seguirá preguntando) ¿de esa manera *podemos*, sin embargo, suponer un único, sabio y omnipotente Creador del mundo? *Sin ninguna duda*; y no sólo eso, sino que *debemos* presuponerlo. ¿Pero entonces no ensanchamos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ninguna manera*. Pues sólo hemos presupuesto un *algo*,[1263] | // de <A698>[B726]
lo cual no tenemos concepto alguno [referente a] lo que sea en sí mismo ([hemos presupuesto] un objeto meramente trascendental); pero con referencia al orden de la fábrica del mundo –[orden] sistemático y conforme a fines, que debe ser presupuesto por nosotros cuando estudiamos la naturaleza–,[1264] hemos pensado aquel ente, que desconocemos, solamente *según la analogía* con una inteligencia ([que es] un concepto empírico); es decir, que en atención a los fines y a la perfección que en él se basan, lo hemos dotado precisamente de aquellas propiedades que, según las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de tal unidad sistemática. Esta idea está, pues, enteramente fundada *con respecto al uso* de nuestra razón *en el mundo*. Pero si pretendiéramos otorgarle validez absolutamente objetiva, olvidaríamos que lo que pensamos es solamente un ente en la idea; y como habríamos comenzado, entonces, por un fundamento que no puede en modo alguno ser determinado por medio de la observación del mundo, quedaríamos por ello incapacitados para aplicar ese principio de manera conforme al uso empírico de la razón.

Pero (se seguirá preguntando) ¿de esa manera puedo, pues, en la consideración racional del mundo, hacer uso del concepto y de la presuposición de un ente supremo? Sí; y precisamente para eso puso la razón por fundamento esa idea. ¿Pero estoy autorizado, entonces, a considerar las disposiciones semejantes a fines como [si fueran] designios, | // deduciéndolas <A699>[B727]
de la voluntad divina, aunque por intermedio de disposiciones particulares establecidas para eso en el mundo? Sí, eso podéis hacerlo también, pero de tal modo que debe tener, para vosotros, el mismo valor si alguien dice que la sabiduría divina ha ordenado todo de esta manera para sus[1265] fines supremos, o [si dice] que la idea de la suprema sabiduría es un regulativo en la investigación de la naturaleza y un principio de la unidad de ella, [unidad] sistemática y conforme a fines, [alcanzada] de acuerdo con leyes universales de la naturaleza; [que es un regulativo] también incluso allí donde no percibimos aquella [unidad]; es decir, que allí donde la percibís, debe ser enteramente igual para vosotros decir: Dios lo ha querido sabiamente así, o bien: la naturaleza lo ha dispuesto sabiamente. Pues la máxima unidad sistemática y conforme a fines, la cual [unidad] vuestra razón exigió que se pusiera, como principio regulativo, por fundamento de toda investigación de la naturaleza, fue precisamente lo que os dio el derecho a poner por fundamento la idea de una inteligencia suprema como esquema del principio regulativo; y tenéis tanta confirmación de la legitimidad de vuestra idea, cuanta conformidad a fines encontréis en el mundo de acuerdo con él;[1266] pero como el mencionado principio no tenía otro propósito que buscar la unidad necesaria, y la mayor posible, de la naturaleza, nosotros, en la medida en que la alcancemos,[1267] tendremos que agradecérsela a la idea de un ente supremo; pero no podemos, sin incurrir en contradicción con nosotros mismos, | // pasar por alto las <A700>[B728]
leyes universales de la naturaleza, sólo en atención a las cuales[1268] se puso por fundamento la idea; [no podemos pasarlas por alto] para considerar esa conformidad de la naturaleza a fines como [algo] contingente e hiperfísico[1269] por lo que concierne a su origen; porque no estábamos autorizados a suponer,

por encima de la naturaleza, un ente [dotado] de las aludidas propiedades; sino que sólo [estábamos autorizados] a poner por fundamento la idea de él, para considerar, por analogía con una determinación causal, a los fenómenos como [si estuvieran] conectados sistemáticamente unos con otros.[1270]

Precisamente por esto estamos autorizados, también, no solamente a pensar a la causa del mundo en la idea de acuerdo con un antropomorfismo más sutil (sin el cual no se podría pensar nada de él),[1271] a saber, como un ente que posee entendimiento, complacencia y disgusto, e igualmente un apetito proporcionado a éstos,[1272] y una voluntad, etc., sino [también] a atribuirle [a ese ente] una perfección infinita, que sobrepasa en mucho, pues, a aquella a la que pudiéramos estar autorizados por el conocimiento empírico del orden del mundo.[1273] Pues la regulativa ley de la unidad sistemática quiere que estudiemos la naturaleza *como si* por todas partes, hasta el infinito, se encontrara [en ella] unidad sistemática y conforme a fines, junto con la mayor multiplicidad posible. Pues aunque de esta perfección del mundo sólo poco vislumbraremos y alcanzaremos, sin embargo es propio de la legislación de nuestra razón el buscarla y presuponerla en todas partes; y debe ser siempre ventajoso para nosotros, y nunca puede ser perjudicial, | // disponer según este <A701>[B729]
principio la observación de la naturaleza. Con esta representación de la idea de un Creador supremo, puesta por fundamento, también está claro: que no pongo por fundamento la existencia y el conocimiento de tal ente, sino solamente la idea de él, y que por tanto, no deduzco nada de este ente, sino solamente de la idea de él, es decir, de la naturaleza de las cosas del mundo [considerada] según esta idea.[1274] Y también parece que cierta conciencia, aunque no desarrollada, del uso auténtico de este nuestro concepto de la razón, hubiera dado ocasión para el lenguaje modesto y justo de los filósofos de todos los tiempos, ya que ellos hablan de la sabiduría y de la providencia de la naturaleza, y de la sabiduría divina, como si fueran expresiones de significado equivalente; y aun prefieren la primera expresión, cuando se trata de la razón meramente especulativa, porque ella refrena la pretensión

convencido suficientemente, en la "Analítica trascendental", de que ellas nunca pueden conducir a nada más que a una experiencia posible; y si uno no desconfiara aun de los más claros teoremas abstractos y universales, y si las perspectivas aparentes y seductoras no nos indujeran a librarnos de la coerción de los primeros, entonces habríamos podido, por cierto, dispensarnos del fatigoso interrogatorio de todos los testigos dialécticos que una razón trascendente hace comparecer en apoyo de sus pretensiones; pues ya sabíamos de antemano, con plena certeza, que toda la pretensión de ella es, quizá, bien intencionada, pero que debe ser absolutamente nula, porque concierne a una ciencia que ningún ser humano puede obtener jamás. Pero como no se termina nunca el discurso si no se descubre la verdadera causa de la apariencia ilusoria por la cual aun el más racional puede ser engañado, y [como] la resolución de todo nuestro conocimiento trascendente en sus elementos ([resolución que es] un estudio de nuestra naturaleza interna) no tiene en sí misma poco valor, y es incluso un deber para el filósofo, no sólo fue necesario indagar detalladamente, hasta sus fuentes primeras, toda esta elaboración de la razón especulativa, aunque [fuese] vana, sino que –puesto que la apariencia ilusoria dialéctica aquí no solamente es engañosa para el juicio, sino // también es seductora para el interés que uno pone aquí en [B732]
el juicio, | y siempre es natural y seguirá siéndolo en todo el porvenir–[1276] <A704>
fue aconsejable redactar detalladamente, por decirlo así, las actas de este proceso, y depositarlas en el archivo de la razón humana, para prevención contra futuros yerros de especie semejante.

|// II <A705>[B733]

DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO

|// <A706>[B734]

|// Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura <A707>[B735] y especulativa como un edificio, para lo cual tenemos en nosotros, al menos, la idea, puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos calculado los materiales de construcción, y hemos determinado el edificio que con ellos se puede construir, la altura y la solidez de él. Por cierto resultó que, aunque habíamos querido hacer una torre que llegara hasta el cielo, la provisión de materiales alcanzó solamente para una casa donde vivir, que fue apenas suficientemente espaciosa para nuestros trabajos en el suelo de la experiencia, y suficientemente alta para abarcarlos con la mirada; mientras que aquella audaz empresa debió fracasar por falta de material, sin contar con la confusión de las lenguas, que inevitablemente hizo que creciera la discordia entre los obreros acerca del plan, y que ellos se dispersaran por todo el mundo, para construir cada uno por su lado, de acuerdo con su propio proyecto. Ahora no tenemos que ocuparnos tanto de los materiales, cuanto, más bien, del plan; y como estamos advertidos de no aventurarnos en un proyecto caprichoso y ciego, que quizá pudiera sobrepasar todos nuestros recursos, pero sin embargo no podemos renunciar a erigir una habitación sólida, [tenemos que] hacer el cálculo de un edificio [que esté] en relación con la provisión [de material] que nos es dada, y que a la vez es proporcionada a nuestras necesidades.

Entiendo, pues, por doctrina trascendental del método, la determinación de las condiciones formales de un |// sistema completo de la razón pura. <A708>[B736] Con este propósito, tendremos que ocuparnos de una *disciplina* [de la razón pura], de un *canon*, de una *arquitectónica*, y finalmente de una *historia* de la razón pura; y realizaremos, desde un punto de vista trascendental, aquello que, con el nombre de una *lógica práctica*,[1277] se busca en las escuelas con respecto al uso del entendimiento en general, pero se realiza de manera defectuosa; porque como la lógica general no está limitada a ninguna especie particular del conocimiento propio del entendimiento (p. ej. no [está limitada] al [conocimiento] puro) ni tampoco [está limitada] a ciertos objetos,

wahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unser Erkenntniß Zuwachs bekommen könnte. Man nennt den **Zwang**, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die **Disciplin**. Sie ist von der **Cultur** unterschieden, welche bloß eine **Fertigkeit** verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Ta-
<A710>[B738] lents, |// welches schon für sich selbst einen Antrieb zur Äußerung hat, wird also die Disciplin einen negativen[*], die Cultur aber und Doctrin einen positiven Beitrag leisten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz) in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen; und in der That ist sie auch einer solchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels mit Einbildungen statt Begriffen und Worten statt Sachen leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche,
<A711>[B739] weil ihre Grundsätze am Probirstein der Er|//fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung sofort *in concreto* dargestellt werden müssen, und jedes Ungegründete und Willkürliche

[*] Ich weiß wohl, daß man in der Schulsprache den Namen der **Disciplin** mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein es giebt dagegen so viele andere Fälle, da der erstere Ausdruck als **Zucht** von dem zweiten als **Belehrung** sorgfältig unterschieden wird, und die Natur der Dinge erheischt es auch selbst, für diesen Unterschied die einzigen schicklichen Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünsche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

de los errores, tiene más importancia que muchas enseñanzas positivas por las cuales nuestro conocimiento podría haber recibido un aumento. A la *coerción* por la cual se limita la propensión constante a apartarse de ciertas reglas, y finalmente se la extirpa, se la llama *disciplina*. Hay que distinguirla de la *cultura*, que solamente tiene que procurar una *destreza* sin suprimir, en cambio, otra que ya estaba disponible. Para la formación de un talento | // que posee ya por sí mismo una propensión a expresarse, <A710>[B738]
la disciplina prestará una contribución negativa,* y la cultura y la doctrina prestarán una contribución positiva.

Cualquiera concederá fácilmente que el temperamento, así como los talentos que se complacen en permitirse un movimiento libre y sin limitaciones (como la imaginación y el ingenio), precisan, en muchos respectos, una disciplina. Pero que la razón, a la que propiamente le compete prescribir a todos los demás empeños la disciplina de ellos, precise, ella misma, una tal [disciplina], eso ciertamente puede parecer extraño; y en efecto, ella ha eludido hasta ahora tal humillación precisamente porque ante la solemnidad y el grave decoro con que ella se presenta, nadie podía caer fácilmente en la sospecha de [que ella incurría en] un juego frívolo, con ficciones en lugar de conceptos, y con palabras en lugar de cosas.

No se requiere una crítica de la razón en el uso empírico, porque los principios de ella | // están sometidos a un examen continuo con la <A711>[B739]
piedra de toque de la experiencia; asimismo, tampoco [es necesaria una crítica] en la matemática, cuyos conceptos deben ser exhibidos inmediatamente *in concreto* en la intuición pura, y con ello se descubre

* Sé bien que en el lenguaje escolar se suele emplear el nombre de *disciplina* como sinónimo del de instrucción. Pero hay, en cambio, muchos otros casos en los que la primera expresión, [entendida] como *régimen disciplinario*, se distingue cuidadosamente de la segunda, [entendida] como *enseñanza*, y la misma naturaleza de las cosas exige también que se reserven las únicas expresiones convenientes para esta distinción, [de modo] que deseo que nunca se permita emplear aquella palabra en otro sentido que no sea el negativo.

en seguida todo lo que sea infundado o caprichoso. Pero allí donde ni la intuición empírica, ni la pura, mantienen a la razón en una órbita visible, allí –a saber, en el uso trascendental de ella según meros conceptos–[1278] ella precisa una disciplina que refrene su propensión al ensanchamiento por encima de los estrechos límites de la experiencia posible, y que la aparte de la extravagancia y del error, [y la precisa] tanto, que incluso toda la filosofía de la razón pura sólo tiene por ocupación esta utilidad negativa. Extravíos aislados pueden remediarse con la *censura*; y las causas de ellos, con la crítica. Pero allí donde, como en la razón pura, se encuentra todo un sistema de engaños e ilusiones que están bien enlazados entre sí y reunidos bajo principios comunes, parece requerirse una legislación particular, y negativa, la cual, con el nombre de *disciplina*, a partir de la naturaleza de la razón y de la de los objetos del uso puro de ella erige un sistema, por decirlo así, de la cautela y del examen de sí, [sistema] ante el cual ninguna falsa apariencia ilusoria sofística puede subsistir, sino que debe traicionarse enseguida a sí misma, sean cuales fueren los fundamentos que le sirvan de excusa.

|// Pero hay que notar bien: que en esta segunda parte de la crítica trascendental dirijo la disciplina de la razón pura, no al contenido,[1279] sino tan sólo al método del conocimiento por razón pura. Lo primero ya ha ocurrido, en la "Doctrina de los elementos". Pero el uso de la razón es tan similar [a sí mismo], cualquiera sea el objeto al que se aplique, y sin embargo, en la medida en que ha de ser trascendental, es a la vez tan esencialmente diferente de todo otro, que sin las advertencias de una doctrina negativa propia de una disciplina especialmente dispuesta para ello, no se pueden evitar los errores que necesariamente deben surgir de la impropia aplicación de métodos que, por cierto, otras veces convienen a la razón, pero no [le convienen] aquí. <A712>[B740]

Sección primera del capítulo primero
La disciplina de la razón pura en el uso dogmático

La matemática ofrece el ejemplo más brillante de una razón pura que se ensancha felizmente por sí misma, sin el auxilio de la experiencia. Los ejemplos son contagiosos, especialmente para la misma facultad, la cual naturalmente se lisonjea de tener en otros casos la misma buena suerte que en un caso le ha tocado. Por eso, la razón pura espera poder ensancharse, en el uso trascendental, | // con tanta felicidad y tan profundamente como <A713>[B741]
pudo hacerlo en el [uso] matemático, especialmente si aplica allí el mismo método que aquí le ha sido de tan manifiesta utilidad. Por consiguiente, nos importa mucho saber si el método para alcanzar la certeza apodíctica, [método] que en la última ciencia se llama *matemático*, es idéntico a aquel con el cual se busca, en la filosofía, precisamente esa misma certeza, y que allí debería llamarse [método] *dogmático*.

El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional* por *conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa: exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto ([como construcción] de una representación universal) debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto. Así, yo construyo un triángulo al exhibir el objeto que corresponde a ese concepto, ya mediante mera imaginación, en la intuición pura, ya, de acuerdo con ella,[1280] también en el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos enteramente *a priori*, sin haber tomado de ninguna experiencia el modelo para ello. La figura singular dibujada es | // empírica, y sirve, sin <A714>[B742]
embargo, para expresar el concepto, sin menoscabo de la universalidad

de éste, porque en esta intuición empírica se atiende siempre sólo a la acción de construcción del concepto, para el cual muchas determinaciones, p. ej. [las] del tamaño, de los lados y de los ángulos, son enteramente indiferentes; y por consiguiente se hace abstracción de estas diferencias, que no alteran el concepto del triángulo.

El conocimiento filosófico considera, pues, lo particular sólo en lo universal; el matemático, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular; y sin embargo [lo hace] *a priori* y por medio de la razón, de manera que tal como esté determinado esto singular bajo ciertas condiciones universales de la construcción, así debe ser pensado, como universalmente determinado, el objeto del concepto al cual eso singular le corresponde sólo como esquema de él.[1281]

En esta forma consiste, pues, la esencial diferencia de estas dos especies de conocimiento racional, y no se basa en la diferencia de la materia de ellas, ni [en la diferencia] de sus objetos. Aquellos que pretendieron distinguir entre filosofía y matemática diciendo que aquélla tenía por objeto solamente la *cualidad*, mientras que ésta [tenía por objeto] solamente la *cantidad*, tomaron el efecto por la causa. La forma del conocimiento matemático es la causa de que éste sólo pueda dirigirse a *quanta*. Pues sólo el concepto de cantidades se puede construir, es decir, se puede exponer a piori en la intuición; | // mientras que las cualidades <A715>[B743]
no se pueden exhibir en ninguna otra intuición que la empírica. Por eso, un conocimiento racional de ellas sólo puede ser posible por conceptos. Así, nadie puede obtener una intuición correspondiente al concepto de realidad, de otra parte que de la experiencia; y nunca puede hacerse partícipe de ella *a priori* a partir de sí mismo y antes de la conciencia empírica de ella. La figura cónica se podrá hacer intuible sin auxilio empírico alguno, meramente de acuerdo con el concepto; pero el color de ese cono deberá ser dado previamente en una u otra experiencia. No puedo de ninguna manera exhibir en la intuición el concepto de una

causa en general, como no sea en un ejemplo que la experiencia me suministre, etc. Por lo demás, la filosofía trata de cantidades tanto como la matemática, p. ej. [trata] de la totalidad, de la infinitud, etc. La matemática se ocupa también de la diferencia entre las líneas y las superficies, como espacios de diferente cualidad; de la continuidad de la extensión, como cualidad de ésta. Pero aunque en tales casos ellas tengan un objeto común, la manera de tratarlo con la razón es enteramente diferente, sin embargo, en la consideración filosófica y en la matemática. Aquélla se atiene sólo a conceptos universales; ésta no puede hacer nada con el mero concepto, sino que se dirige enseguida a la intuición, en la cual considera al concepto *in concreto*, aunque no empíricamente, sino sólo en una | // [intuición] que ella exhibe *a priori*, es decir, que ella ha cons- <A716>[B744]
truido, y en la cual aquello que se sigue de las condiciones universales de la construcción, debe ser válido también universalmente para el objeto del concepto construido.

Désele a un filósofo el concepto de un triángulo, y déjesele buscar, a su manera, cuál es la relación de la suma de sus ángulos con el ángulo recto. No tiene más que el concepto de una figura que está encerrada en tres líneas rectas, y en ella el concepto de otros tantos ángulos. Podrá reflexionar todo el tiempo que quiera sobre este concepto, que nunca extraerá [de él] nada nuevo. Puede analizar el concepto de línea recta, o el de ángulo, o el del número tres, y tornarlos distintos, pero no [puede] llegar a otras propiedades que no residan en estos conceptos. Pero que el geómetra se proponga esta cuestión. Comienza enseguida por construir un triángulo. Puesto que sabe que dos ángulos rectos, juntos, suman tanto como todos los ángulos adyacentes que puedan trazarse a partir de un punto, sobre una línea recta, sumados, prolonga un lado de su triángulo, y obtiene dos ángulos adyacentes que son, juntos, iguales a dos rectos. Luego divide el ángulo externo de éstos, trazando una línea paralela al lado opuesto del triángulo, y ve que aquí surge un ángulo adyacente exterior, que es igual a

uno interno, etc. De esta manera, por medio de una | // cadena de razona- <A717>[B745]
mientos, guiado siempre por la intuición, llega a la solución enteramente evidente y a la vez universal de la cuestión.

Pero la matemática no construye solamente cantidades (*quanta*), como en la geometría, sino también la mera cantidad (*quantitatem*), como en el álgebra; y allí hace completa abstracción de la naturaleza del objeto que ha de ser pensado de acuerdo con ese concepto de cantidad. Entonces escoge una cierta notación para todas las construcciones de cantidades en general (números), como para la adición, substracción, etc.,[1282] extracción de raíz, y luego de haber caracterizado también el concepto universal de las cantidades de acuerdo con las diversas relaciones de éstas, exhibe en la intuición, según ciertas reglas universales, toda operación generada y modificada por la cantidad;[1283] allí donde una cantidad ha de ser dividida por otra, pone los caracteres de ambas juntos, según la forma que caracteriza a la división, etc.; y así, por medio de una construcción simbólica, llega tan bien como [llega] la geometría siguiendo una [construcción] ostensiva o geométrica (de los objetos mismos), hasta allí donde el conocimiento discursivo por medio de meros conceptos nunca podría llegar.[1284]

¿Cuál será la causa de estas situaciones tan diferentes en las que se encuentran dos hábiles razonadores, uno de los cuales emprende su camino por conceptos, y el otro, por intuiciones que él exhibe *a priori*
de acuerdo con los conceptos?[1285] | // De acuerdo con las doctrinas fun- <A718>[B746]
damentales trascendentales expuestas más arriba, esta causa está clara. No se trata aquí de proposiciones analíticas, que pudieran ser generadas por mero análisis de conceptos (en esto el filósofo tendría, sin duda, ventaja sobre su rival); sino de [proposiciones] sintéticas, y tales, que sean conocidas *a priori*. Pues no tengo que considerar lo que efectivamente pienso en mi concepto de triángulo (eso no es nada más que la mera definición); más bien debo salir de él, para ir a propiedades que no residen

en este concepto, pero que sin embargo pertenecen a él. Ahora bien, eso no es posible de otra manera que determinando yo mi objeto según las condiciones, ya de la intuición empírica, ya de la intuición pura. Lo primero daría por resultado solamente una proposición empírica (mediante la medición de los ángulos de él) que no contendría universalidad alguna, ni aun menos, necesidad; y no se trata [ahora] de [proposiciones] semejantes. El segundo procedimiento es la construcción matemática, y aquí, precisamente, la geométrica, por medio de la cual, en una intuición pura, así como en la empírica, añado lo múltiple que pertenece al esquema de un triángulo en general, y por tanto [pertenece] al concepto de él; por medio de lo cual, ciertamente, deben ser construidas proposiciones sintéticas universales.

Así, pues, inútilmente filosofaría yo sobre el triángulo, es decir, [inútilmente] reflexionaría discursivamente [sobre él], sin llegar con ello | // más <A719>[B747]
allá de la mera definición, la cual empero debería ser, en verdad, mi punto de partida. Hay, por cierto, una síntesis trascendental por meros conceptos, que, por su parte, sólo le sale bien al filósofo, pero que nunca concierne más que a una cosa en general, bajo qué condiciones la percepción de ella podría pertenecer a la experiencia posible.[1286] Pero en los problemas matemáticos no se trata de esto, ni en general [se trata] de la existencia, sino de las propiedades de los objetos en sí mismos, solamente en la medida en que ellas están enlazadas con el concepto de ellos.

En el ejemplo aducido hemos procurado solamente hacer evidente la gran diferencia que hay entre el uso discursivo de la razón, según conceptos, y el [uso] intuitivo [de ella], por construcción de los conceptos. Ahora bien, naturalmente se pregunta cuál es la causa que hace necesario tal uso doble de la razón, y cuáles son las condiciones por las que se puede conocer si sólo ocurre el primero, o también el segundo [de esos usos].

Todo nuestro conocimiento se refiere, en último término, a intuiciones posibles; pues sólo por intermedio de éstas es dado un objeto. Ahora bien,

un concepto *a priori* (un concepto no empírico), o bien ya contiene en sí una intuición pura, y entonces puede ser construido; o bien no contiene nada más que la síntesis de intuiciones posibles, que no están dadas *a priori*; y entonces se puede, | // por medio de él, juzgar sintéticamente, <A720>[B748]
y *a priori*, pero sólo discursivamente, por conceptos, y nunca intuitivamente, por la construcción del concepto.

Ahora bien, de todas las intuiciones ninguna es dada *a priori*, salvo la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo; y un concepto[1287] de éstos, como *quanta*,[1288] se puede exhibir *a priori* en la intuición, es decir, [se puede] construir, ya sea juntamente con la cualidad de ellos (la figura de ellos)[1289] ya también [se puede exhibir *a priori* en la intuición, o construir] meramente la cantidad de ellos (la mera síntesis de lo múltiple homogéneo) mediante el número.[1290] Pero la materia de los fenómenos, por medio de la cual nos son dadas *cosas* en el espacio y en el tiempo, sólo puede ser representada en la percepción, y por tanto, *a posteriori*. El único concepto que representa *a priori* ese contenido empírico de los fenómenos es el concepto de *cosa* en general, y el conocimiento sintético de él[1291] *a priori* no puede suministrar nada más que la mera regla de la síntesis de aquello que la percepción pueda dar *a posteriori*, pero nunca puede suministrar *a priori* la intuición del objeto real, porque ésta necesariamente debe ser empírica.

Las proposiciones sintéticas que se refieren a *cosas* en general cuya intuición no puede nunca ser dada *a priori*, son trascendentales. De acuerdo con esto, las proposiciones trascendentales nunca pueden ser dadas *a priori* mediante construcción de conceptos, sino solamente por conceptos.[1292] Contienen tan sólo la regla según la cual se debe buscar empíricamente cierta unidad sintética de aquello que no puede ser representado intuitivamente *a priori* | // ([la unidad] de las percepciones). Pero no pueden ex- <A721>[B749]
hibir *a priori*, en un caso cualquiera, ninguno de sus conceptos, sino que lo hacen solamente *a posteriori*, por medio de la experiencia, la cual llega a ser posible sólo de acuerdo con aquellos principios sintéticos.

Si uno ha de juzgar sintéticamente [acerca] de un concepto, debe salir de ese concepto e ir a la intuición, en la cual él es dado. Pues si uno se quedara detenido en lo que está contenido en el concepto, el juicio sería meramente analítico, y [sería solamente] una explicación del pensamiento de acuerdo con lo que efectivamente está contenido en él. Pero yo puedo ir desde el concepto a la intuición, pura o empírica, que le corresponde, para examinarlo en ella *in concreto* y para conocer *a priori* o *a posteriori* lo que le corresponde al objeto de él. Lo primero es el conocimiento racional y matemático por construcción del concepto; lo segundo, el mero conocimiento empírico (mecánico), que nunca puede suministrar proposiciones necesarias y apodícticas. Así, yo podría descomponer mi concepto empírico del oro, sin ganar con ello nada más que el poder enumerar todo lo que pienso efectivamente en esta palabra; con lo cual, ciertamente, ocurre un perfeccionamiento lógico en mi conocimiento, pero no se adquiere ningún aumento ni añadido. Pero tomo la materia que se presenta con ese nombre, y realizo con ella observaciones que me darán diversas | // proposiciones <A722>[B750]
sintéticas, aunque empíricas. El concepto matemático de un triángulo lo construiría yo, es decir, lo daría *a priori* en la intuición, y por esa vía obtendría un conocimiento sintético, pero racional. Pero si me es dado el concepto trascendental de una realidad, substancia, fuerza, etc., él no designa ni una intuición empírica, ni una intuición pura, sino solamente la síntesis de las intuiciones empíricas (que, por tanto, no pueden ser dadas *a priori*), y como la síntesis no puede dirigirse *a priori* a la intuición que a él le corresponde, de él no puede surgir ninguna proposición sintética determinante, sino solamente un principio de la síntesis* de intuiciones

* Por medio del concepto de causa salgo, efectivamente, del concepto empírico de un acontecimiento (en el que algo acontece); pero no voy a la intuición que exhibe *in concreto* al concepto de causa, sino [que voy] a las condiciones temporales en general que pudieran encontrarse en la experiencia, de acuerdo con el concepto de causa.[1293] Procedo, pues, meramente por conceptos, y no puedo proceder por construcción de conceptos, porque el concepto es una regla de la síntesis de las percepciones, que no son intuiciones puras, y que por consiguiente no pueden ser *dadas a priori*.

empíricas posibles. Por consiguiente, una proposición trascendental es un conocimiento sintético racional por meros conceptos, y por tanto, discursivo, pues por intermedio de él[1294] llega a ser, ante todo, posible toda unidad sintética del conocimiento empírico, mientras que ninguna intuición es dada *a priori* por medio de él.[1295]

| // Así, pues, hay dos usos de la razón, los cuales, aparte de la univer- <A723>[B751]
salidad de los conocimientos y de la generación *a priori* de ellos –lo cual tienen en común–,[1296] son sin embargo, en su marcha, muy diferentes;[1297] y lo son porque en el fenómeno, [considerado] como aquello por medio de lo cual nos son dados todos los objetos, hay dos piezas: la forma de la intuición (espacio y tiempo) que puede ser conocida y determinada enteramente *a priori*, y la materia (lo físico) o el contenido, que significa un *algo*[1298] que se encuentra en el espacio y en el tiempo, y que por tanto contiene una existencia, y corresponde a la sensación. Con respecto al último,[1299] que nunca puede ser dado de manera determinada, como no sea empíricamente, no podemos tener, *a priori*, nada más que conceptos indeterminados de la síntesis de posibles sensaciones, en la medida en que ellas pertenezcan[1300] a la unidad de la apercepción (en una experiencia posible). Con respecto a la primera,[1301] podemos determinar *a priori* nuestros conceptos en la intuición, creándonos los objetos mismos en el espacio y en el tiempo por medio de una síntesis uniforme, para lo cual los consideramos meramente como *quanta*. Aquél se llama el uso de la razón según conceptos, ya que[1302] no podemos hacer nada más que llevar fenómenos, por lo que concierne al contenido real, bajo conceptos; los cuales [fenómenos][1303] no pueden ser determinados luego[1304] de otro modo que empíricamente, es decir, *a posteriori* (pero de acuerdo con aquellos conceptos, [entendidos] como reglas de una síntesis empírica); éste es el
uso de la razón por construcción de | // conceptos, ya que[1305] éstos, puesto <A724>[B752]
que se dirigen ya a una intuición *a priori*,[1306] precisamente por eso pueden ser dados también en la intuición pura, de manera determinada, *a priori* y

sin *data* empíricos. El examinar todo lo que existe (una cosa en el espacio y en el tiempo) [para establecer] si acaso, y en qué medida, es un *quantum* o no lo es; [para establecer] que en ello deba ser representada una existencia, o una carencia; [para establecer] en qué medida este *algo*[1307] (que llena espacio, o tiempo) es un primer *substratum* o es una mera determinación; si acaso tiene una referencia de su existencia a algo diferente, como causa o [como] efecto; y finalmente, si está aislado, o si está en recíproca dependencia con otros en lo que concierne a la existencia; el examinar la posibilidad de esa existencia, su efectiva realidad y necesidad, o lo contrario de éstas: todo eso compete al *conocimiento racional* por conceptos, al que se llama *filosófico*. Pero el determinar *a priori* una intuición en el espacio (figura); el dividir el tiempo (duración), o meramente el conocer lo universal de la síntesis de lo uno y lo mismo en el tiempo y en el espacio, y la cantidad de una intuición en general (número) que de allí surge: eso es una *obra de la razón* [que se realiza] por construcción de los conceptos, y que se llama [obra] *matemática*.

El gran éxito que la razón obtiene por medio de la matemática conduce naturalmente a presumir que, si no ella misma, [al menos] el método de ella tendrá buen éxito también fuera del campo de las cantidades, ya que él[1308] reduce todos sus conceptos a intuiciones | // que puede dar *a priori*, <A725>[B753] por medio de lo cual llega a dominar, por decirlo así, a la naturaleza; mientras que la filosofía pura, por el contrario, chapucea aquí y allá en la naturaleza con conceptos discursivos *a priori*, sin poder tornar intuitiva *a priori* la realidad de ellos,[1309] y sin poder tornarla, precisamente por ese medio, fidedigna. Parece también que no les faltara, a los maestros de esta arte, esa confianza en sí mismos; y [que tampoco le faltaran] al público las grandes expectativas puestas en la habilidad de ellos, si alguna vez se ocuparan de esos asuntos. Pues como ellos apenas si alguna vez han filosofado sobre su matemática (¡una tarea difícil!) no les viene a las mentes ni al pensamiento la diferencia específica entre uno y otro de estos usos de la razón. Entonces,

reglas corrientes y empleadas empíricamente, que ellos toman de la razón vulgar, les sirven en lugar de axiomas. Les tiene sin cuidado de dónde les vengan los conceptos de espacio y de tiempo con los cuales (como únicos *quantis* originarios) se ocupan; e igualmente les parece inútil indagar el origen de los conceptos puros del entendimiento, y también el alcance de la validez de ellos; sino que sólo [les importa] valerse de ellos. Y en todo esto hacen muy bien, siempre que no sobrepasen el límite que les ha sido asignado, a saber, el de la *naturaleza*. Pero así, sin darse cuenta, pasan del campo de la sensibilidad al terreno inseguro de los conceptos puros, y aun trascendentales, donde el suelo (*instabilis tellus, innabilis unda*) no les permite ni tenerse en pie, | // ni nadar, y [donde] sólo se pueden dar pasos <A726>[B754]
fugaces, de los cuales el tiempo no conserva ni la menor huella; mientras que por el contrario, la marcha de ellos en la matemática produce una carretera que aun la más tardía posteridad puede pisar con confianza.

Puesto que nos hemos impuesto el deber de determinar exactamente y con certeza los límites de la razón pura en el uso trascendental, pero como un afán de esta especie tiene la peculiaridad de que, sin tomar en cuenta las más claras y enérgicas advertencias, se deja engañar una y otra vez por la esperanza, antes de que uno abandone por completo el intento de llegar, atravesando los límites de la experiencia, a las encantadoras comarcas de lo intelectual, entonces es necesario quitarle, por decirlo así, hasta la última ancla a una esperanza fantaseadora, y mostrar que la aplicación del método matemático en esta especie de conocimiento no puede producir ni el más mínimo provecho, a menos que fuese el de poner al descubierto más distintamente sus propias debilidades; [y es necesario mostrar] que la geometría y la filosofía son dos cosas enteramente diferentes, aunque se den la mano en la ciencia de la naturaleza; y que por tanto el procedimiento de la una nunca puede ser imitado por la otra.

La rigurosa exactitud de la matemática se basa en definiciones, axiomas, demostraciones. Me limitaré a mostrar que la filosofía no puede

es otra cosa que una determinación de la palabra. En segundo lugar, para hablar con propiedad, tampoco se puede definir ningún concepto dado *a priori*, p. ej. substancia, causa, Derecho, equidad, etc. Pues nunca puedo estar seguro de que la representación distinta de un concepto dado (todavía confuso) ha sido desarrollada con todo detalle, salvo sólo cuando sé que ella es adecuada al objeto. Pero puesto que el concepto de éste, en la medida en que es dado, puede contener muchas representaciones oscuras, que nos pasan inadvertidas en el análisis, aunque siempre las empleemos en la aplicación, resulta que la exhaustividad del análisis de mi concepto es siempre dudosa, y sólo puede, | // mediante muchos ejemplos acertados, llegar a ser *presuntiva*, pero nunca puede tornarse *apodícticamente* cierta. En vez de la expresión definición, preferiría emplear la de *exposición*, que sigue siendo cuidadosa, y a la cual el crítico puede acordarle cierto grado de validez mientras conserva reparos por lo que concierne a la exhaustividad. Por consiguiente, puesto que ni los conceptos dados empíricamente, ni los conceptos dados *a priori*, pueden ser definidos, no quedan otros que los [conceptos] pensados arbitrariamente, en los que se pueda ensayar esa destreza. En un caso tal puedo siempre definir mi concepto; pues debo, ciertamente, saber lo que he querido pensar, pues lo he fabricado yo mismo a propósito, y no me ha sido dado, ni por la naturaleza del entendimiento, ni por la experiencia; pero no puedo decir que con ello haya definido un verdadero objeto. Pues si el concepto se basa en condiciones empíricas, p. ej. un barco-reloj,[1311] entonces, mediante este concepto arbitrario, no está dado todavía el objeto, ni su posibilidad; a partir de él[1312] no sé siquiera si él tiene, en general, un objeto; y mi definición puede llamarse mejor una declaración (de mi proyecto) que una definición de un objeto. Por consiguiente, no quedan otros conceptos que sean aptos para ser definidos, que aquellos que contienen una síntesis arbitraria que pueda ser construida *a priori*; y por tanto, sólo la matemática posee definiciones. Pues el objeto que ella piensa, lo exhibe ella también *a priori* <A729>[B757]

ofrecer nada de esto, en el sentido en que lo toma el matemático, |// ni <A727>[B755] puede imitarlo. Que el geómetra, con su método, no produce, en filosofía, más que castillos de naipes; [y que] el filósofo, con el suyo, sólo puede provocar, en la parte que le toca a la matemática, mero parloteo; si bien la filosofía consiste precisamente en conocer los propios límites, y aun el matemático [mismo], si su talento no está ya limitado por la naturaleza y acotado a su oficio, no puede desechar las advertencias de la filosofía, ni situarse por encima de ellas.

1. De las **definiciones**. *Definir*, como la expresión misma lo indica, debe significar propiamente sólo exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él.* De acuerdo con esa exigencia, un concepto *empírico* no puede ser definido, sino sólo *explicado*. Pues, como en él tenemos sólo algunas notas de cierta especie de objetos de los sentidos, nunca es seguro si con la palabra que designa el mismo objeto no se piensan unas veces más |// notas de él, y otras <A728>[B756] veces menos. Así, puede ser que uno, en el concepto de *oro*, además del peso, el color, la maleabilidad, piense también la propiedad de que no se oxida, mientras que otro quizá la ignore. Uno se sirve de ciertas notas sólo mientras son suficientes para efectuar distinciones; en cambio, nuevas observaciones suprimen algunas [notas], y ponen otras en su lugar; así, pues, el concepto no está nunca encerrado en límites seguros. ¿Y de qué serviría, además, definir un concepto tal?[1310] porque si p. ej. se trata del agua y de sus propiedades, uno no se detendrá en lo que se piensa con la palabra agua, sino que pasa a [efectuar] experimentos, y la palabra, con las pocas notas ligadas a ella, es sólo una *denominación* de la cosa, y no un concepto de ella; y por tanto la presunta definición no

* El *carácter detallado* significa la claridad y suficiencia de las notas; los *límites* [significan] la precisión: que [las notas] no son más que las que pertenecen al concepto detallado; *originariamente* [significa] que esa determinación de los límites no está deducida de cualquier parte, y por consiguiente no ha menester, además, de una demostración; lo cual haría inepta la presunta definición para estar en la cúspide de todos los juicios sobre un objeto.

en la intuición; y éste, con seguridad, no puede contener ni |// más ni <A730>[B758] menos que el concepto, porque mediante la definición el concepto del objeto fue dado originariamente, es decir, sin deducir de ninguna parte la definición. La lengua alemana no tiene, para las expresiones de la *exposición, explicación, declaración* y *definición*, más que la única palabra: definición; y por eso tenemos que apartarnos un poco del rigor de la exigencia por la cual habíamos denegado a las definiciones filosóficas el título honorífico de definición, y limitaremos toda esa observación a [decir] que las definiciones filosóficas son producidas solamente como exposiciones de conceptos dados, mientras que las [definiciones] matemáticas [son producidas] como construcciones de conceptos originariamente fabricados; que aquéllas son producidas sólo analíticamente, por descomposición (cuya integridad no es apodícticamente cierta), [mientras que] éstas [son producidas] sintéticamente, y así *fabrican* el concepto mismo, mientras que por el contrario las primeras sólo lo *explican*. De aquí resulta:

a) que en la filosofía no se debe imitar a la matemática anteponiendo las definiciones, excepto sólo a manera de mero ensayo. Pues como ellas son descomposiciones de conceptos dados, esos conceptos, aunque aún confusos, anteceden, y la exposición incompleta precede a la completa, de modo que a partir de algunas notas que hemos extraído de un análisis todavía incompleto, podemos inferir muchas cosas, antes de haber llegado a la exposición completa, es decir, a la definición; en una palabra, que en |// la filosofía la definición, como distinción precisa, debe concluir la <A731>[B759] obra, más bien que iniciarla.* Por el contrario, en la matemática no tene-

* La filosofía bulle de definiciones defectuosas, principalmente de aquellas que contienen, efectivamente, elementos para una definición, pero que no los contienen completos. Ahora bien, si no se pudiera hacer nada con un concepto, hasta haberlo definido, la situación de la filosofía sería muy mala. Pero como se puede siempre hacer de los elementos (del análisis), hasta donde ellos alcanzan, un uso bueno y seguro, entonces se pueden emplear con mucho provecho también las definiciones defectuosas, es decir, las proposiciones que no son todavía propiamente definiciones, pero que por lo demás son verdaderas, y que son por tanto aproximaciones a ellas. En la matemática la definición

mos, antes de la definición, concepto alguno, ya que por ésta el concepto es, ante todo, dado; y por tanto ella[1313] debe y puede siempre comenzar por allí.

b) Las definiciones matemáticas nunca pueden ser erróneas. Pues como el concepto es dado, ante todo, por la definición, resulta que él contiene solamente lo que la definición pretende que sea pensado por medio de él. Pero aunque no puede encontrarse allí nada erróneo por lo que concierne al contenido, a veces puede haber defecto, aunque sólo raramente, en la forma (en el ropaje), a saber, en lo que concierne a la precisión. Así, la definición ordinaria de la circunferencia, que dice que ella es una línea *curva* cuyos puntos todos son |// equidistantes de uno (del centro) tiene <A732>[B760] el defecto de que la determinación *curva* se introduce innecesariamente. Pues debe haber un teorema especial, que se deduce de la definición, y que se puede demostrar fácilmente: que toda línea cuyos puntos estén todos a igual distancia de uno único, es curva ([que] ninguna parte de ella es recta). Por el contrario, las definiciones analíticas pueden ser erróneas de muchas maneras, ya porque introducen notas que no residían efectivamente en el concepto, ya porque carecen de la exhaustividad que constituye lo esencial de una definición, porque uno no puede estar enteramente seguro de la integridad del análisis de aquél. Por eso, el método de la matemática, en el definir, no se puede imitar en la filosofía.

2. De los **axiomas**. Éstos son principios sintéticos *a priori* que son inmediatamente ciertos. Ahora bien, un concepto no se puede enlazar con otro sintéticamente y sin embargo de manera inmediata, porque para que podamos salir de un concepto, se necesita un tercer conocimiento mediador. Ahora bien, como la filosofía no es más que el conocimiento racional por conceptos, en ella no se encontrará ningún principio que merezca el nombre de axioma. Por el contrario, la matemática es capaz de [tener]

---

pertenece *ad esse*; en la filosofía, *ad melius esse*. Es magnífico llegar a ella, aunque a menudo es muy difícil. Los juristas todavía buscan una definición de su concepto de Derecho.

axiomas, porque ella, por medio de la construcción de los conceptos, puede conectar *a priori*, y de manera inmediata, en la intuición del objeto los predicados de éste;[1314] p. ej. // que tres puntos están siempre en un pla- [B761]
no. | Por el contrario un principio sintético [derivado] sólo a partir de con- <A733>
ceptos nunca puede ser inmediatamente cierto; p. ej. la proposición: todo lo que acontece tiene su causa; pues tengo que recurrir a algo tercero,[1315] a saber, a la condición de la determinación temporal en una experiencia, y no podía conocer directa e inmediatamente, a partir de los solos conceptos, un principio tal. Los principios discursivos son, pues, algo enteramente diferente de los intuitivos, es decir, de los axiomas. Aquéllos requieren siempre además una deducción, de la cual los últimos pueden prescindir enteramente; y como éstos, precisamente por esta misma razón, son evidentes –lo que nunca pueden pretender ser los principios filosóficos, a pesar de toda su certeza–[1316] cualquier proposición sintética de la razón pura y trascendental está infinitamente lejos de ser tan evidente (como se suele decir con obstinación) como la proposición: *que dos más dos son cuatro*. Por cierto, en la "Analítica", en la tabla de los principios del entendimiento puro, me referí también a ciertos axiomas de la intuición; pero el principio allí citado no era, él mismo, un axioma, sino que sólo servía para suministrar el principio de la posibilidad de los axiomas en general, y él mismo es[1317] sólo un principio [derivado] a partir de conceptos. Pues incluso la posibilidad de la matemática se debe mostrar en la filosofía trascendental. La filosofía, por consiguiente, no tiene axiomas, y a ella nunca le es lícito decretar sus principios *a priori* de manera tan absoluta, sino que debe | // allanarse a justificar por medio de una deducción rigurosa- <A734>[B762]
mente exacta su propia competencia con respecto a éstos.

3. De las **demostraciones**. Sólo una prueba apodíctica, en la medida en que es intuitiva, puede llamarse demostración. La experiencia nos enseña, ciertamente, lo que existe, pero no, que eso no podría ser de otra manera. Por eso, los argumentos empíricos no pueden suministrar ninguna prueba

apodíctica. A partir de conceptos *a priori* (en conocimientos discursivos) no puede nunca, empero, surgir certeza intuitiva, es decir, evidencia, por mucho que el juicio sea apodícticamente cierto. Por tanto, sólo la matemática contiene demostraciones, porque ella no deduce sus conocimientos a partir de conceptos, sino a partir de la construcción de éstos, es decir, de la intuición, que puede ser dada *a priori* de manera correspondiente a los conceptos. Incluso el procedimiento del álgebra con sus ecuaciones, a partir de las cuales ella, por reducción, produce la verdad juntamente con la prueba, es una construcción, si bien no geométrica, sí empero característica,[1318] en la cual, al exponer los signos, se exponen en la intuición los conceptos, principalmente los de la relación de cantidades, y aun sin tomar en consideración lo heurístico, se preservan de errores todos los raciocinios poniendo a la vista cada uno de ellos. Por el contrario, el conocimiento filosófico debe prescindir de esa ventaja, ya que debe considerar lo universal siempre *in abstracto* (por conceptos), mientras que la matemática puede examinar lo universal *in concreto* (en la intuición singular) y sin embargo *a priori*, mediante una representación pura, | // con <A735>[B763]
lo cual se hace visible cualquier paso errado. Por eso, preferiría que las primeras se denominasen *pruebas acroamáticas* (discursivas), porque se guían sólo por meras palabras[1319] (por el objeto en los pensamientos), y no *demostraciones*, las cuales, como ya la expresión lo indica, se desarrollan en la intuición del objeto.

De todo eso se sigue, pues, que no conviene a la naturaleza de la filosofía, principalmente en el campo de la razón pura, el hacer alarde de una marcha dogmática y adornarse con los títulos y las condecoraciones de la matemática, a cuya orden ella no pertenece, aunque tenga todos los motivos para esperar una fraterna unión con ella. Aquéllas son vanas pretensiones, que nunca pueden alcanzar buen resultado, y que más bien deben ir a dar en sentido contrario a las intenciones de ella[1320] de poner al descubierto los trampantojos de una razón que desconoce sus límites,

y de reconducir, por medio de un esclarecimiento suficiente de nuestros conceptos, la arrogancia de la especulación al modesto, pero sólido conocimiento de sí mismo. La razón, en sus ensayos trascendentales, no podrá, entonces, tender ante sí la vista con tanta confianza, como si el camino que ha recorrido llevara directamente a la meta; y no podrá contar tan audazmente con las premisas suyas puestas por fundamento, como si no fuera necesario volver a menudo la vista atrás y prestar atención [para ver] si no se descubren quizá, en el curso de los razonamientos, faltas que | // habían pasado inadvertidas en los principios, y que hacen necesario, o bien determinarlos más a éstos, o cambiarlos del todo. <A736>[B764]

Divido todas las proposiciones apodícticas (ya sean demostrables, o inmediatamente ciertas) en *dogmata* y *mathemata*. Una proposición directamente sintética a partir de conceptos es un *dogma*; mientras que una proposición tal,[1321] por construcción de los conceptos, es un *mathema*. Los juicios analíticos no nos enseñan del objeto, propiamente, nada más que lo que el concepto que tenemos de él ya contiene en sí; porque ellos no ensanchan el conocimiento más allá del concepto del sujeto, sino que sólo lo explican a éste. Por eso, no pueden llamarse convenientemente dogmas (palabra que quizá se podría traducir por *sentencias*). Pero de las dos especies mencionadas de proposiciones sintéticas *a priori*, sólo las que forman parte del conocimiento filosófico pueden, según el uso habitual del lenguaje, llevar ese nombre; y difícilmente se llamaría *dogmata* a las proposiciones de la aritmética o de la geometría. Por tanto, este uso confirma la explicación que dimos, según la cual sólo los juicios por conceptos, y no aquellos por construcción de conceptos, pueden denominarse dogmáticos.

Ahora bien, toda la razón pura, en su uso meramente especulativo, no contiene ni un solo juicio directamente sintético a partir de conceptos. Pues por medio de ideas ella no es capaz, como lo hemos mostrado, de juicios sintéticos que tengan validez objetiva; mientras que mediante | // conceptos <A737>[B765]

del entendimiento ella establece, sí, principios seguros, pero no directamente a partir de conceptos, sino siempre sólo indirectamente, por medio de la referencia de esos conceptos a algo enteramente contingente, a saber, a la *experiencia posible*; en cuyo caso ellos[1322] son apodícticamente ciertos cuando se la presupone a ésta ([cuando se presupone] algo, como objeto de experiencias posibles), pero en sí mismos (directamente), *a priori*, no pueden ni siquiera ser conocidos. Así, nadie puede entender de manera rigurosamente exacta la proposición: "todo lo que acontece tiene su causa",[1323] solamente a partir de estos conceptos dados. Por eso, ella no es un dogma, aunque desde otro punto de vista, a saber, en el único campo de su uso posible, es decir, en la experiencia, pueda muy bien ser demostrada apodícticamente. Pero se la denomina *principio*, y no *teorema*, a pesar de que debe ser demostrada; y ello es porque tiene la propiedad particular de que ella misma hace posible, ante todo, el fundamento de su demostración, a saber, la experiencia, y siempre debe ser presupuesta en ésta.

Ahora bien, si en el uso especulativo de la razón pura no hay, tampoco en lo referente al contenido, ningún dogma, entonces todo método *dogmático*, ya sea tomado de la matemática,[1324] o desarrollado de alguna manera peculiar, es de por sí inconveniente.[1325] Pues él no hace más que ocultar las faltas y los errores, y engaña a la filosofía, cuya intención propia es hacer ver en su luz más clara todos los pasos de la razón. Sin embargo, el método puede siempre ser *sistemático*. Pues nuestra razón |// (subjetivamente) es, ella misma, un <A738>[B766] sistema; pero en el uso puro de ella, por medio de meros conceptos, es sólo un sistema de la indagación según principios de unidad, [indagación] a la cual sólo la *experiencia* le puede proporcionar materia. Acerca del método propio de una filosofía trascendental no se puede decir nada aquí, ya que sólo nos ocupamos de una crítica de nuestra situación patrimonial:[1326] de si en general podemos edificar, y hasta qué altura podemos llevar nuestro edificio, con la materia que poseemos (los conceptos puros *a priori*).

Sección segunda del capítulo primero
La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales |// debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e <A739>[B767]
incluso su *veto*.

Ahora bien, aunque la razón nunca se pueda *rehusar* a la crítica, no siempre tiene, sin embargo, causa para *rehuirla*. Pero la razón pura en su uso dogmático (no matemático) no es tan consciente de la exactísima observancia de sus leyes supremas, que no deba comparecer con timidez, y aún deponiendo enteramente toda afectada autoridad dogmática, ante el ojo crítico de una razón superior erigida en juez.

Muy otra es la situación, si ella no tiene que habérselas con la censura del juez, sino con las pretensiones de su conciudadano, y sólo se tiene que defender de ellas. Pues como éstas pretenden ser tan dogmáticas, aunque en el negar, como aquélla en el afirmar, entonces ocurre una justificación κατ' ἄνθρωπον, que asegura contra todo perjuicio, y que procura una posesión amparada en un título, [posesión] que no precisa temer a ninguna pretensión ajena, aunque no pueda ser suficientemente demostrada κατ' ἀλήθειαν.

Entiendo por uso polémico de la razón pura la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas. Aquí no se trata

de si las afirmaciones de ella no podrán quizá ser falsas también; sino solamente de que nadie puede afirmar jamás con certeza apodíctica (ni aun |// tan sólo con una mayor apariencia [de verdad]) lo contrario [de <A740>[B768]
ellas]. Pues no estamos en posesión sólo precaria[1327] de lo nuestro, cuando tenemos en nuestro apoyo un título, aunque insuficiente, de ello,[1328] y [cuando] es enteramente cierto que nadie puede jamás probar la ilegitimidad de esa posesión.

Es algo preocupante y que produce abatimiento el que tenga que haber, en general, una antitética de la razón pura, y el que ésta, que representa el foro judicial supremo al que están sometidas todas las disputas, deba incurrir en disputa consigo misma. Más arriba hemos tenido ante nosotros tal aparente antitética de ella; pero se puso de manifiesto que se basaba en un malentendido, según el cual, de acuerdo con el prejuicio vulgar, se tomaba a los fenómenos por cosas en sí mismas, y después se exigía una integridad absoluta de la síntesis de ellos,[1329] de una u otra manera (pero que era igualmente imposible de las dos maneras); lo cual, empero, no puede esperarse de los fenómenos. No había entonces, pues, una efectiva *contradicción de la razón* consigo misma en las proposiciones: la serie de los fenómenos *dados en sí* tiene un comienzo absolutamente primero, y: esa serie, [tomada] absolutamente y *en sí misma*, no tiene comienzo alguno; pues ambas proposiciones son muy bien compatibles, porque los *fenómenos*, por lo que respecta a su existencia (como fenómenos) *en sí mismos*, no son nada, es decir, son algo contradictorio, y por consiguiente la presuposición de ellos naturalmente debe arrastrar consecuencias contradictorias.

|// Pero no se puede aducir ese malentendido ni [se puede] zanjar con <A741>[B769]
él la disputa de la razón, si se afirmara, por ejemplo, de manera teísta: *hay un Ser supremo*, y por el contrario, de manera ateísta: *no hay ningún Ser supremo*; o bien, en la psicología: todo lo que piensa posee una unidad absoluta y permanente, y en consecuencia, se distingue de toda unidad material perecedera; a lo cual otra [proposición] opusiera: el alma no es

unidad inmaterial, y no puede ser excluida de la caducidad. Pues el objeto de la cuestión está aquí libre de todo lo ajeno que contradice a su naturaleza, y el entendimiento se ocupa solamente de *cosas en sí mismas* y no de fenómenos. Se encontraría aquí, pues, por cierto, un verdadero conflicto, sólo si la razón pura tuviera algo que decir, por el lado de la negación, que se aproximara al fundamento de una afirmación; pues por lo que concierne a la crítica de los argumentos de quien afirma dogmáticamente,[1330] ella se le puede admitir a él,[1331] sin por ello abandonar esas proposiciones, que tienen en su favor el interés de la razón, al que no puede apelar el oponente.

No comparto la opinión que algunos hombres excelentes y reflexivos (p. ej. Sulzer) han expresado tan frecuentemente, cuando sintieron la debilidad de las pruebas habidas hasta ahora: que se puede esperar que alguna vez se hallen demostraciones evidentes de las dos proposiciones cardinales de nuestra razón pura: hay un Dios, hay una vida futura. | // Antes bien, estoy cierto de que esto nunca ocurrirá. Pues ¿de dónde sacará la razón el fundamento de tales afirmaciones sintéticas, que no se refieren a objetos de la experiencia ni a la posibilidad interna de ellos? Pero también es apodícticamente cierto que jamás se presentará hombre alguno que pueda afirmar lo *contrario* con la menor apariencia [de verdad], y aún menos, [que pueda afirmarlo] de manera dogmática. Pues como él solamente por medio de la razón pura podría probarlo, tendría que intentar demostrar que era *imposible* un Ser supremo, y [que era *imposible*] el sujeto pensante en nosotros, como inteligencia pura. Pero ¿de dónde sacaría los conocimientos que le habilitaran para juzgar así sintéticamente acerca de cosas [que están] fuera de toda experiencia posible?[1332] Por consiguiente, podemos abandonar toda preocupación de que alguien alguna vez nos demuestre lo contrario; [podemos estar tranquilos,] ya que no necesitamos cavilar, por eso, sobre demostraciones que cumplan las exigencias escolásticas; sino que podemos admitir, al menos, aquellas proposiciones que <A742>[B770]

están bien concatenadas con el interés especulativo de nuestra razón en el uso empírico, y que además son el único medio de unir ese interés con el interés práctico. Para el adversario (que aquí no debe ser considerado solamente como crítico) tenemos preparado nuestro *non liquet*, que infaliblemente lo desconcertará, mientras que nosotros no rehuimos la retorsión de él sobre nosotros, ya que estamos constantemente respaldados por la máxima subjetiva de la razón, | // que al adversario necesariamente le falta, <A743>[B771] y bajo cuya tutela podemos mirar con tranquilidad e indiferencia todos los golpes que él da en el aire.

De esta manera no hay, propiamente, ninguna antitética de la razón pura. Pues la única palestra para ella habría que buscarla en el terreno de la teología pura y de la psicología pura; pero ese suelo no soporta a ningún combatiente con toda su armadura y con armas que sean temibles. Él podría presentarse sólo con burla, o con jactancia, lo cual puede provocar risa, como un juego pueril. Ésta es una observación consoladora, que infunde nuevos ánimos a la razón; pues ¿en qué otra cosa podría confiar ésta, si, estando llamada a corregir ella sola todos los errores, estuviera desunida en sí misma, sin poder esperar paz ni posesión tranquila?

Todo lo que la naturaleza misma dispone es bueno para algún propósito. Hasta los venenos sirven para vencer a otros venenos que se generan en nuestros propios humores, y no deben, por eso, faltar en una colección completa de remedios (farmacia). Las objeciones contra las persuasiones y la arrogancia de nuestra razón meramente especulativa son impuestas por la naturaleza misma de esa razón, y deben por tanto tener su buena destinación y propósito, de los que no debe hacerse caso omiso. ¿Con qué propósito la providencia ha puesto algunos objetos, aunque están concatenados con nuestro más elevado interés, tan altos, que casi | // sólo nos <A744>[B772] es dado alcanzarlos con una percepción confusa y dudosa para nosotros mismos, por la cual las miradas escrutadoras quedan más incitadas que satisfechas?[1333] Si acaso es provechoso aventurar determinaciones atrevi-

das con respecto a esas perspectivas, es algo al menos dudoso; y quizá sea incluso perjudicial. Pero siempre es útil, sin la menor duda, dar completa libertad a la razón que investiga y que examina, para que pueda cultivar sin trabas su propio interés, que resulta tan favorecido si se imponen limitaciones a su conocimiento, como si se lo ensancha; y que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural.

Por consiguiente, dejad que vuestro adversario hable sólo con la razón,[1334] y atacadle sólo con armas de la razón. Por lo demás, no os preocupéis por la buena causa (del interés práctico), pues ella nunca se pone en juego en la disputa meramente especulativa. La disputa no pone al descubierto entonces nada más que cierta antinomia de la razón, que como se basa en la naturaleza de ella, necesariamente debe ser escuchada y examinada. Ella la cultiva con la consideración de su objeto por dos lados,[1335] y corrige el juicio de ella al limitarlo. Lo que aquí es controversial no es la *cosa*, sino el *tono*. Pues aunque hayáis debido abandonar el lenguaje del *saber*, os quedan suficientes recursos para hablar el lenguaje de una firme |//*fe*, [lenguaje] justificado ante la más <A745>[B773]
rigurosa razón.

Si a *David Hume*, [hombre] de sangre fría, propiamente creado para [ejercer] el equilibrio en el juicio, se le preguntara: ¿qué os ha movido a socavar, con dudas trabajosamente caviladas, la convicción tan consoladora y provechosa para los humanos, de que la penetración de su razón es suficiente para afirmar [la existencia de] un Ser supremo, y para [alcanzar] el concepto determinado de Él? él respondería: nada más que el propósito de hacer progresar a la razón en su conocimiento de sí misma; y a la vez, cierto disgusto por la violencia que se quiere hacer a la razón cuando se hace alarde de ella y se le impide, a la vez, confesar libremente sus debilidades, que se le hacen manifiestas a ella en el examen de sí misma. Si, en cambio, le preguntáis a *Priestley*, [hombre] dado exclusivamente

a los principios del uso *empírico* de la razón, y renuente a toda especulación trascendente, cuáles fueron los móviles que lo llevaron a él, pío y celoso maestro de religión, a derribar esos dos pilares fundamentales de toda religión, la libertad de nuestra alma y la inmortalidad de ella, (la esperanza de una vida futura es, para él, sólo la expectativa de un milagro de resurrección), no podría responder sino: el interés de la razón, que se ve menoscabado si se pretende sustraer ciertos objetos a las leyes de la naturaleza material, únicas [leyes] que podemos conocer y determinar
con exactitud. | // Parecería injusto desacreditar al último, que ha sabido <A746>[B774]
conciliar su afirmación paradójica con la intención de la religión, y causar dolor a un hombre bien pensante, porque él no puede orientarse, tan pronto como se ha extraviado fuera del campo de la ciencia de la naturaleza. Pero esta misma gracia se le debe conceder al no menos bien intencionado *Hume*, cuyo carácter moral es intachable, quien no puede abandonar[1336] su especulación abstracta, porque considera, con razón, que el objeto de ella reside fuera de los límites de la ciencia de la naturaleza, en el campo de las ideas puras.

¿Qué se ha de hacer aquí, especialmente en atención al peligro que parece amenazar desde aquí al bien común? Nada es más natural, nada es más justo, que la decisión que debéis tomar sobre esto. Dejad hacer a esa gente; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con sólo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón. Si recurrís a otros medios que los de una razón libre de coacción; si clamáis alta traición; si convocáis al público, que no entiende de tan sutiles elaboraciones, como si tocárais a incendio, os ponéis en ridículo. Pues no se trata de lo que sea provechoso o perjudicial para el bien común, en estas cosas, sino solamente [se trata] de hasta dónde puede llegar la razón en su
especulación que hace abstracción de todo interés, | // y de si se puede <A747>[B775]
esperar algo, en general, de ésta, o se la debe abandonar en favor de lo

práctico. Así, pues, en lugar de acometer a golpes de espada, contemplad más bien tranquilamente, desde el asiento seguro de la crítica, esta disputa que para los combatientes debe resultar trabajosa, para vosotros entretenida, y que, teniendo un desenlace ciertamente incruento, debe resultar provechosa para vuestros conocimientos. Pues es algo muy absurdo esperar de la razón esclarecimiento, y prescribirle previamente, sin embargo, [en favor] de qué parte debe éste necesariamente resultar. Además, la razón, ya por sí misma, está tan bien dominada y sujeta dentro de límites por la razón, que no necesitáis movilizar a la guardia para oponer resistencia civil a aquel partido cuyo inquietante predominio os parece peligroso. En esta dialéctica no hay victoria alguna que pueda daros motivo para inquietaros.

Además, la razón precisa mucho esa disputa, y sería de desear que se la hubiera ejercido antes, y con permiso público ilimitado. Pues entonces también se habría producido antes una crítica madura, ante cuya aparición debían aplacarse por sí mismas todas estas querellas, al reconocer los combatientes su propio enceguecimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido.

Hay en la naturaleza humana cierta insinceridad que al fin, como todo lo que viene de la | // naturaleza, debe contener una disposición para buenos <A748>[B776]
fines; es a saber, una inclinación a disimular uno sus verdaderas opiniones, y a hacer ostentación de ciertas [otras], adoptadas, que se tienen por buenas y encomiables. Con toda certeza, los seres humanos, por medio de esta tendencia, tanto a disimular, como también a adoptar una apariencia que les es favorable, no solamente se han *civilizado*, sino que poco a poco, en cierta medida, se han *moralizado*; porque ninguno podía penetrar el afeite de decoro, honorabilidad y decencia, y en consecuencia cada uno encontraba, en los ejemplos de bien, presuntamente auténticos, que veía en torno de sí, una escuela de mejoramiento para sí mismo. Pero esta disposición a presentarse mejor de lo que uno es, y a expresar opiniones que uno no tiene, sirve, por

decirlo así, sólo *provisoriamente* para sacar al hombre de la barbarie y para hacerle adoptar, primeramente, al menos la *apariencia* del bien que él conoce; pues después, cuando ya están desarrollados los principios auténticos y están incorporados en la manera de pensar, aquella falsedad debe ser combatida poco a poco con energía, porque de otro modo ella corrompe el corazón y no permite que las buenas intenciones se desarrollen, [sofocándolas] bajo la maleza de la bella apariencia.

Me causa pesar percibir esa misma insinceridad, simulación e hipocresía incluso en las expresiones del pensamiento especulativo,[1337] donde los seres humanos tienen, sin embargo, muchos menos obstáculos para revelar, como es justo, de manera abierta y sin disimulo la confesión de sus pensamientos, y | // no tienen [en ellas] ventaja alguna. Pues ¿qué <A749>[B777] puede ser más perjudicial para los conocimientos, que el que hasta los meros pensamientos que [los hombres] se comunican unos a otros, sean falsificados; que el encubrir las dudas que sentimos acerca de nuestras propias afirmaciones; o que el dar una coloración de evidencia a argumentaciones que a nosotros mismos no nos satisfacen? Pero mientras sea la mera vanidad privada la que instigue a estas artimañas secretas (lo que es comúnmente el caso en los juicios especulativos, que no tienen un interés particular y que no pueden alcanzar fácilmente una certeza apodíctica), la vanidad de otros ofrece resistencia *con pública aprobación*, y las cosas llegan finalmente allí donde las habrían llevado, aunque mucho antes, el ánimo más puro y la más pura honradez. Pero allí donde el público opina que argüidores sutiles se ocupan nada menos que de hacer tambalear los cimientos del bienestar público, allí no sólo parece sensato, sino también permitido, y aun honroso, ir en ayuda de la buena causa, aunque sea con fundamentos sólo aparentes, antes que dejarles a los presuntos oponentes de ella aun tan sólo la ventaja de rebajar nuestro tono a la moderación de una mera convicción práctica, y de obligarnos a admitir la carencia de certeza especulativa y apodíctica. Y si embargo yo tendría que pensar que

no hay en el mundo nada que sea menos compatible con la intención de defender una buena causa, que la insidia, la simulación y el engaño. Que en la ponderación de los fundamentos | // racionales de una mera especulación todo tenga que ocurrir con probidad, es lo menos que se puede exigir. Pero si se pudiera contar, con seguridad, aunque sólo fuese con ese mínimo, la disputa de la razón especulativa acerca de las importantes cuestiones de Dios, de la inmortalidad (del alma) y de la libertad, o bien ya estaría resuelta hace tiempo, o bien sería llevada a término muy pronto. Así, muchas veces la pureza de la intención está en relación inversa con la bondad de la cosa misma, y ésta tiene, quizá, más opositores sinceros y probos, que defensores [que lo sean]. <A750>[B778]

Presupongo, pues, lectores que no admitan que una causa justa sea defendida con injusticia. Con respecto a ellos está decidido que, según nuestros principios de la crítica, si no se atiende a aquello que acontece, sino a lo que en justicia tendría que acontecer, no debería haber, propiamente, ninguna polémica de la razón pura. Pues ¿cómo podrían dos personas sostener una controversia sobre una cosa cuya realidad ninguna de ellas[1338] puede exhibir en una experiencia efectiva, o al menos en una experiencia posible; [una cosa] sobre cuya sola idea él medita,[1339] para extraer de ella algo [que es] *más* que idea, a saber, la realidad efectiva del objeto mismo? ¿Por qué medio pretenden acabar la controversia, si ninguno de ellos puede hacer directamente comprensible ni cierto su [propio] partido, sino que sólo puede atacar y refutar el de su oponente? Pues tal es el destino de todas las afirmaciones de la | // razón pura: que, puesto que van más allá de las condiciones de toda experiencia posible, fuera de las cuales no se encuentra en ningún lado documento alguno de la verdad, pero como sin embargo deben servirse de las leyes del entendimiento, que están destinadas únicamente al uso empírico, [leyes] sin las cuales no se puede dar ni un solo paso en el pensamiento sintético, ellas siempre ofrecen[1340] al oponente flancos desguarnecidos, y pueden, alternativamente, aprovechar los flancos desguarnecidos del oponente. <A751>[B779]

Se puede considerar la crítica de la razón pura como el verdadero foro judicial para todas las controversias de ella; pues ella no está implicada en estas últimas, que se dirigen inmediatamente a objetos, sino que está instituida para determinar los derechos de la razón en general, y para juzgar acerca de ellos, de acuerdo con los principios de su institución primera.[1341]

Sin ella,[1342] la razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones, mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho, en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso*. Lo que pone fin a las pendencias, en el primer estado, es una *victoria*, de la cual ambas partes se jactan, y a la cual la mayoría de las veces sigue sólo una paz insegura instituida por la autoridad, que se | // interpone; en el segundo [estado], [lo que pone fin a las <A752>[B780] pendencias] es la *sentencia*, que, al alcanzar aquí a la fuente misma de las controversias, debe garantizar una paz perpetua. Las interminables controversias de una razón meramente dogmática obligan también a buscar finalmente la tranquilidad en alguna crítica de esa razón misma y en una legislación que se base en ella; tal como lo afirma Hobbes: el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y necesariamente se lo debe abandonar para someterse a la coacción de la ley, que limita nuestra libertad sólo para que pueda ser compatible con la libertad de cada uno de los otros, y precisamente por ello, [pueda ser compatible] con el bien común.

De esta libertad forma parte también la de exponer al juicio público, sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que uno no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana,

la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz;[1343] y como de ésta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado, y no puede ser restringido. Además, es muy poco sensato proclamar peligrosas ciertas afirmaciones atrevidas, o [ciertos] ataques temerarios a aquellas [afirmaciones] que tienen ya de su lado la aprobación de la mayor y mejor parte del público; pues eso significa otorgarles una |// importancia que no de- <A753>[B781]
bieran tener. Cuando oigo que una mente que no es vulgar ha demostrado que no hay libertad de la voluntad humana, que no hay esperanza en una vida futura, y que no existe Dios, tengo deseos de leer el libro, pues espero que su talento haga progresar mis conocimientos. Ya sé de antemano con entera certeza que él no podrá haber demostrado nada de todo eso; no porque yo crea estar en posesión de pruebas irrebatibles de esas importantes proposiciones, sino porque la crítica trascendental, que me enseñó todo el acervo de nuestra razón pura, me ha convencido enteramente de que así como ella[1344] es del todo insuficiente[1345] para [sostener] enunciados afirmativos en este campo, así de poco, y aun menos, sabrá, para poder enunciar negativamente algo sobre esas cuestiones. Pues ¿de dónde pretende el presunto librepensador tomar su conocimiento de que p. ej. no hay ningún Ser supremo? Esta proposición está fuera del campo de la experiencia posible, y por eso, también fuera de los límites de todo conocimiento humano. Yo no leería al defensor dogmático de la buena causa contra este enemigo, porque sé de antemano que él sólo atacará las aparentes razones del otro para procurarles aceptación a las suyas; y además, un espectáculo cotidiano no da tanta materia para nuevas observaciones, como uno insólito e ingeniosamente concebido.[1346] Por el contrario, |// el adversario de la religión, que a su modo es también <A754>[B782]
un dogmático, le daría a mi crítica la ocupación deseada, y [le daría] ocasión para una mayor enmienda de los principios de ella, sin que haya nada que temer de él.

¿Pero acaso no hay, al menos, que poner sobre aviso contra tales escritos a la juventud que ha sido confiada a la enseñanza académica, y no hay que mantenerla alejada del conocimiento temprano de proposiciones tan peligrosas, antes de que su juicio esté maduro, o más bien, antes de que la doctrina que se quiere implantar en ellos haya echado firmes raíces para resistir con energía a toda persuasión de lo contrario, de dondequiera que ella venga?[1347]

Si en los asuntos de la razón pura todo debiera quedar en el procedimiento dogmático, y si se debiera despachar al adversario de manera propiamente polémica, es decir, de tal manera que uno interviniese en el combate y se armase con argumentaciones para [sostener] las afirmaciones opuestas, entonces nada sería más aconsejable *por lo pronto*, pero a la vez nada sería más vano ni más estéril *a la larga*, que mantener bajo tutela durante un tiempo la razón de la juventud, y preservarla, al menos durante ese tiempo, de la seducción. Pero si después, ya la curiosidad, ya la moda de la época, le ponen en las manos escritos semejantes ¿resistirá entonces aquella convicción juvenil? Aquel que para resistir los ataques de su adversario no lleva consigo más que armas dogmáticas, y que no sabe desenvolver la dialéctica oculta que | // reside en su propio pecho no <A755>[B783]
menos que en el del antagonista, ve presentarse razones sólo aparentes, que tienen la ventaja de la novedad, contra razones sólo aparentes que ya no la tienen, sino que suscitan la sospecha de un abuso de la credulidad juvenil. Cree que no puede mostrar que ha salido de la sujeción infantil de mejor modo que desechando aquellas advertencias bienintencionadas; y habituado a la manera dogmática, bebe a largos sorbos el veneno que corrompe dogmáticamente sus principios.

Precisamente lo contrario de lo que aquí se aconseja es lo que debe ocurrir en la enseñanza académica; pero, ciertamente, sólo bajo la presuposición de una instrucción cuidadosa en la crítica de la razón pura. Pues para poner en ejecución los principios de ella lo más pronto posi-

ble y para mostrar la suficiencia de ellos aun ante la mayor apariencia ilusoria dialéctica, es inexcusablemente necesario dirigir los ataques, que para el dogmático son tan temibles, contra la [propia] razón de él,[1348] que aunque débil aún, está esclarecida por la crítica, y hacerle hacer el ensayo[1349] de examinar pieza por pieza las afirmaciones infundadas del adversario, comparándolas con aquellos principios. No puede resultarle difícil disiparlas en mera niebla, y así siente desde temprano su propia fuerza para asegurarse por completo contra todas las ilusiones perjudiciales semejantes, que al fin deben perder para él todo brillo. Ahora bien, aunque los mismos |// golpes que derriban el edificio del enemigo <A756>[B784] deban ser igualmente ruinosos para su propia construcción especulativa –si él acaso tuviese la intención de erigir una–[1350] esto le tiene sin cuidado, ya que él no la necesita para habitar en ella, sino que tiene ante sí además una perspectiva en el campo práctico, en el que puede esperar, con fundamento, [encontrar] un suelo más firme para erigir allí su sistema racional y salutífero.

Así, según esto, no hay propiamente polémica alguna en el campo de la razón pura. Ambas partes combaten con el aire, y se baten con sus propias sombras; pues salen fuera de la naturaleza, [para ir] adonde no hay nada que sus garras dogmáticas puedan agarrar y retener. Les es fácil pelear; las sombras que ellos despedazan se rehacen en un momento, como los héroes del Walhalla, para poder regocijarse otra vez en batallas incruentas.

Pero no hay tampoco ningún uso escéptico de la razón pura que sea admisible, al que se pudiera llamar el principio de *neutralidad* en todas las controversias de ella. Incitar a la razón contra sí misma, proporcionarle armas por ambos lados, y luego contemplar tranquila y burlonamente sus combates más enardecidos, no parece bien, desde un punto de vista dogmático, sino que parece propio de un ánimo maligno que se alegra con los males ajenos. Por cierto que si se mira la invencible obcecación de los argüidores, y su petulancia, que no se |// pueden mo- <A757>[B785]

derar[1351] con ninguna crítica, no hay, en verdad, más remedio que oponer a la fanfarronería de una parte, otra [fanfarronería] que se apoya en los mismos derechos, para que la razón al menos se quede perpleja por la oposición de un enemigo, de modo que se introduzca en sus pretensiones alguna duda y preste oídos a la crítica. Pero dejar que todo quede sólo en esa duda, y apuntar a que se recomiende la convicción de la propia ignorancia, y la confesión de ella, no solamente como un remedio para la arrogancia dogmática, sino a la vez como la manera de dirimir el conflicto de la razón consigo misma, es una propuesta vana, y no puede, en modo alguno, servir para procurar un estado de tranquilidad a la razón; sino que, a lo más, es sólo un medio para hacer que despierte de su dulce sueño dogmático para someter su estado a un examen más cuidadoso.[1352] Pero como, sin embargo, esta manera escéptica de sustraerse a un asunto enojoso de la razón parece ser, por decirlo así, el camino más corto para llegar a una tranquilidad filosófica permanente, o [parece ser] al menos, la carretera principal que con gusto toman aquellos que creen que con un desdén burlón de todas las investigaciones de esta especie se dan [a sí mismos] un aspecto filosófico, encuentro que es necesario exponer esta manera de pensar en la luz que le es propia.

|//*De la imposibilidad de un apaciguamiento escéptico de la razón que se halla en desacuerdo consigo misma* <A758>[B786]

La conciencia de mi ignorancia (si ésta no es reconocida a la vez como necesaria), en vez de poner fin a mis investigaciones, es más bien, propiamente, la causa de despertarlas. Toda ignorancia es, o bien ignorancia de las cosas, o bien [ignorancia] de la determinación y de los límites de mi conocimiento. Ahora bien, cuando la ignorancia es contingente, debe incitarme, en el primer caso, a indagar *dogmáticamente* las cosas (los objetos); en el segundo [caso, debe incitarme a indagar], *críticamente*, los límites de mi

conocimiento posible. Pero que mi ignorancia sea absolutamente necesaria, y que por eso me exima de toda ulterior investigación, [es algo que] no se puede establecer empíricamente, por *observación*, sino sólo críticamente, por *indagación* de las fuentes primeras de nuestro conocimiento. Por consiguiente, la determinación de los límites de nuestra razón sólo puede ocurrir de acuerdo con fundamentos *a priori*; pero la limitación de ella,[1353] que es un conocimiento, aunque sólo indeterminado, de una ignorancia que nunca puede suprimirse por completo, puede conocerse también *a posteriori* por medio de aquello que, en todo saber, nos queda siempre por saber. Por consiguiente, aquel conocimiento de la propia ignorancia, [conocimiento] sólo posible por medio de una crítica de la razón misma, es *ciencia*; éste no es nada más que *percepción*, de la cual | // no se puede decir hasta dónde podrá <A759>[B787]
llegar la inferencia a partir de ella. Si me represento la superficie de la Tierra (de acuerdo con la apariencia sensible) como un plato, no puedo saber hasta dónde se extiende. Pero la experiencia me enseña: que hasta donde quiera que llegue, siempre veo un espacio en torno a mí, en el cual podría avanzar aún más; por consiguiente, conozco limitaciones del conocimiento que yo tengo efectivamente de la Tierra en cada ocasión, pero no los límites de toda descripción posible de la Tierra. Pero si he llegado a saber que la Tierra es una esfera y que la superficie de ella es una superficie esférica, entonces, a partir de una pequeña parte de ella, p. ej. [a partir de] el tamaño de un grado, puedo conocer, de manera determinada y según principios *a priori*, el diámetro de la Tierra, y mediante éste, la entera delimitación de ella, es decir, su superficie; y aunque yo sea ignorante en lo que respecta a los objetos que esa superficie pueda contener, no lo soy con respecto a la extensión que ella contiene, ni al tamaño y a las limitaciones de ella.

El conjunto de todos los objetos posibles de nuestro conocimiento nos parece ser una superficie plana, que tiene su horizonte aparente, a saber, aquello que abarca la entera extensión de ella, y que nosotros hemos llamado el concepto racional de la totalidad incondicionada.

Es imposible alcanzarlo empíricamente; y han sido vanos todos los intentos de determinarlo *a priori* según cierto principio. Sin embargo, |// todas las preguntas de nuestra razón pura se dirigen a aquello <A760>[B788] que pueda estar fuera de ese horizonte, o acaso también en la línea que lo limita.[1354]

El ilustre *David Hume* fue uno de esos geógrafos de la razón humana, que creyó haber despachado todas aquellas preguntas suficientemente, con haberlas expulsado fuera del horizonte[1355] de ella, que él, empero, no pudo determinar. Se detuvo principalmente en el principio de causalidad, y sobre él observó muy acertadamente que la verdad de él no estaba fundada en ninguna cognición, es decir, en ningún conocimiento *a priori* (y que ni siquiera lo estaba la validez objetiva del concepto de una causa eficiente en general); y que por eso, lo que le da toda su autoridad no es la necesidad de esa ley, sino una mera utilidad universal de él en el curso de la experiencia, y una necesidad subjetiva que de allí surge, que él llama hábito. De la incapacidad de nuestra razón, de hacer un uso de ese principio que fuera más allá de toda experiencia, concluyó él después la nulidad de todas las pretensiones de la razón, de ir, en general, más allá de lo empírico.

Un procedimiento de esta clase, para someter a examen los *facta* de la razón, y para someterlos, según los resultados, a reprensión, se puede denominar la *censura* de la razón. Está fuera de duda que esta censura conduce infaliblemente a la *duda* acerca de todo uso trascendente de los principios. |// Pero esto es sólo el segundo paso, que dista mucho todavía <A761>[B789] de consumar la obra. El primer paso, en los asuntos de la razón pura, que caracteriza la edad infantil de ella, es *dogmático*. El recién mencionado segundo paso es *escéptico*, y da testimonio de la cautela de una facultad de juzgar escarmentada por la experiencia. Ahora, empero, es necesario todavía un tercer paso,[1356] que le corresponde a la facultad de juzgar madura y viril, que tiene por fundamento máximas firmes, de acreditada universali-

dad; a saber, [el paso que consiste en] someter a evaluación, no los *facta* de la razón, sino la razón misma, en lo que concierne a toda su facultad y su aptitud para conocimientos puros *a priori*; lo cual no es censura, sino *crítica* de la razón, [crítica] mediante la cual no solamente se sospechan, sino que se demuestran a partir de principios, no meramente las *limitaciones* [de la razón], sino los *límites* determinados de ella; no solamente la ignorancia en lo que concierne a una u otra parte, sino [la ignorancia] con respecto a todas las posibles cuestiones de cierta especie. Así, el escepticismo es un lugar de descanso para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática y puede levantar el plano topográfico de la región en la que se encuentra, para poder elegir su camino, en adelante, con mayor seguridad; pero no es un lugar de habitación para residencia permanente; pues ésta sólo puede encontrarse en una completa certeza, ya sea del conocimiento de los objetos mismos, o de los límites dentro | // de los cuales todo <A762>[B790]
nuestro conocimiento de objetos está encerrado.

Nuestra razón no es algo semejante a una llanura extendida en lejanías indeterminables, cuyos límites se conocieran sólo en general; sino que debe compararse más bien a una esfera, cuyo radio se puede calcular a partir de la curvatura del arco sobre la superficie de ella ([a partir] de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*), y a partir del cual luego se puede obtener con seguridad también el contenido y la delimitación de ella. Fuera de esta esfera (campo de la experiencia) nada es objeto para ella;[1357] y hasta las preguntas acerca de tales presuntos objetos atañen sólo a principios subjetivos de una determinación completa de las relaciones que pueden presentarse entre los conceptos del entendimiento dentro de esa esfera.

Estamos efectivamente en posesión de un conocimiento sintético *a priori*, como lo demuestran los principios del entendimiento, que anticipan la experiencia. Si alguien no pudiera hacerse comprensible la posibilidad de ellos, podrá tener dudas, al comienzo, acerca de si ellos están efectivamente en nosotros *a priori*; pero no puede, por las meras fuerzas

del entendimiento,[1358] tener ya eso por una imposibilidad de ellos, y no puede dar por nulos todos los pasos que da la razón guiada por el hilo conductor de ellos. Él puede decir solamente: si comprendiéramos el origen y la autenticidad de ellos, podríamos determinar el alcance y los límites de nuestra razón; pero mientras eso no haya ocurrido, |// todas las afirmaciones de esta última se aventuran a ciegas. Y de esa manera estaría bien fundada una completa duda de toda filosofía dogmática que hiciera su camino sin crítica de la razón misma; pero no por ello podría denegársele a la razón tal progreso, si estuviera preparado y asegurado con una mejor fundamentación. En primer lugar porque todos los conceptos, e incluso todas las cuestiones que la razón pura nos presenta, residen, no en la experiencia, sino, a su vez, sólo en la razón misma, y por eso deben poder ser resueltos, y se debe poder comprender la validez o la nulidad de ellos. Y tampoco estamos autorizados a desechar esos problemas con la excusa de nuestra incapacidad, como si la solución de ellos estuviera efectivamente en la naturaleza de las cosas; ni a negarnos a proseguir la investigación de ellos; porque la razón ha engendrado sólo en su propio seno esas ideas, de cuya validez, o de cuya apariencia ilusoria dialéctica, ella está obligada a rendir cuentas. <A763>[B791]

Toda polémica escéptica está propiamente dirigida sólo contra el dogmático, el cual, sin tener desconfianza de sus principios objetivos originarios, es decir, sin crítica, prosigue su marcha con gravedad; [aquella polémica] tiene por finalidad solamente el desconcertarle a él su teoría, y llevarle al conocimiento de sí. En sí, ella[1359] no decide nada con respecto a lo que sabemos y a lo que, por el contrario, no podemos saber. Todos los fallidos ensayos dogmáticos |// de la razón son *facta* que siempre es útil someter a la censura. Pero eso no puede decidir nada acerca de las expectativas de la razón, que espera un mejor éxito de sus esfuerzos futuros, y pone en ello sus pretensiones;[1360] la mera censura no puede nunca, pues, poner fin a la controversia sobre los derechos de la razón humana. <A764>[B792]

Puesto que Hume es, quizá, el más ingenioso de todos los escépticos, y sin disputa es el más destacado en lo que concierne a la influencia que puede tener el procedimiento escéptico en provocar un examen exhaustivo de la razón, por ello vale la pena exponer, hasta donde convenga a mi propósito, el curso de sus razonamientos, y los extravíos de un hombre tan inteligente y estimable, los cuales han comenzado, sin embargo, al seguir el rastro de la verdad.

Hume tenía quizá en el pensamiento –aunque nunca haya desarrollado esto por completo–[1361] que nosotros, en juicios de cierta especie, vamos más allá de nuestro concepto del objeto. He llamado *sintética* a esa especie de juicios.[1362] Cómo pueda yo, por medio de la experiencia, salir del concepto que hasta ese momento tenía,[1363] [esto] no está expuesto a ninguna duda. La experiencia es, ella misma, una tal síntesis de percepciones, la cual, mediante otras percepciones que a él le añade, acrecienta mi concepto, que poseo gracias a una percepción. Pero creemos que podemos salir de nuestro concepto, |// y ensanchar <A765>[B793]
nuestro conocimiento, también *a priori*. Intentamos esto, bien mediante el entendimiento puro, con respecto a aquello que, al menos, puede ser un *objeto de la experiencia*, o bien incluso mediante la razón pura, con respecto a aquellas propiedades de las cosas, o también [con respecto a] la existencia de aquellos objetos, que nunca pueden presentarse en la experiencia. Nuestro escéptico no distinguió estas dos especies de juicios, como, sin embargo, habría debido hacerlo, y tuvo directamente por imposible esa multiplicación de los conceptos a partir de sí mismos, y, por decirlo así, este parto espontáneo de nuestro entendimiento (junto con la razón) sin la fecundación por la experiencia;[1364] y por tanto [tuvo] por imaginarios todos los presuntos principios *a priori* de ellos,[1365] y encontró que no son nada más que un hábito que surge de la experiencia y de las leyes de ella, y que por tanto son reglas meramente empíricas, es decir, en sí mismas contingentes, a las cuales nosotros les

atribuimos una supuesta necesidad y universalidad. Para afirmar esta extraña proposición se refirió al principio, universalmente reconocido, de la relación de la causa con el efecto. Pues como ninguna facultad del entendimiento puede llevarnos del concepto de una cosa a la existencia de otra que por ello fuera dada de manera universal y necesaria, creyó que podía concluir de ello que nosotros, sin experiencia, no tenemos nada que pueda aumentar nuestro concepto y pueda autorizarnos a [enunciar] un tal juicio que se ensanche *a priori* a sí mismo. Que la luz del Sol, que ilumina la cera, |// a la vez la funde, mientras que endure- <A766>[B794]
ce la arcilla, [es algo que] ningún entendimiento podría adivinar, y aún menos podría inferir de acuerdo con una ley, a partir de conceptos que previamente tengamos de estas cosas; y sólo la experiencia puede enseñarnos tal ley. Por el contrario, en la lógica trascendental hemos visto que si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido de un concepto que nos es dado, podemos sin embargo conocer, enteramente *a priori*, pero con referencia a un tercero, a saber, a la experiencia *posible*, y por tanto, en efecto, *a priori*, la ley de la conexión con otras cosas. Por consiguiente, si la cera que antes era sólida se funde, puedo conocer *a priori* que algo debe haber precedido (p. ej. el calor del sol), de lo cual esto se siguió de acuerdo con una ley constante, aunque yo, sin experiencia, no pueda conocer *de manera determinada*, *a priori* y sin ser instruido por la experiencia, ni la causa, a partir del efecto, ni el efecto, a partir de la causa. Él infirió,[1366] pues, erróneamente, de la contingencia de nuestra determinación *según la ley*,[1367] la contingencia de *la ley* misma, y el salir del concepto de una cosa e ir a la experiencia posible (lo que ocurre *a priori*,[1368] y constituye la realidad objetiva de él) lo confundió con la síntesis de los objetos de la experiencia efectivamente real, la cual, por cierto, es siempre empírica; pero con ello, de un principio de la afinidad, que tiene su asiento en el entendimiento y enuncia una conexión necesaria, hizo una regla de la asociación, que

se encuentra solamente en la imaginación reproductiva, | // y puede exhibir enlaces sólo contingentes, y no objetivos. <A767>[B795]

Los extravíos escépticos de este hombre que por lo demás es extremadamente perspicaz, surgieron principalmente de una carencia que él tenía en común con todos los dogmáticos, a saber, que él no abarcó con la mirada de manera sistemática todas las especies de síntesis *a priori* del entendimiento. Pues entonces habría encontrado que p. ej. el *principio de la permanencia* –sin mencionar aquí los otros–[1369] era uno que anticipaba la experiencia tanto como el [principio] de causalidad. Con ello, él habría podido también señalar límites determinados al entendimiento que se ensancha *a priori*, y a la razón pura. Pero como él solamente *pone limitaciones* a nuestro entendimiento, sin *asignarle límites*, y suscita, por cierto, una desconfianza general, pero no produce un conocimiento determinado de la ignorancia que es inevitable para nosotros; ya que él somete a censura algunos principios del entendimiento, sin poner ese entendimiento, en lo que respecta a toda su facultad, en la balanza de la crítica para examinarlo; y al denegarle lo que él efectivamente no puede hacer, va más allá, y le niega toda facultad de ensancharse *a priori*, a pesar de no haber sometido a examen toda esa facultad; entonces [por todas esas razones] le acontece lo que siempre abate al escepticismo, a saber, que él mismo es puesto en duda, porque sus objeciones se basan solamente en *factis*, que son [siempre] contingentes, y no en | // principios, que podrían tener por consecuencia una renuncia necesaria al derecho de [hacer] afirmaciones dogmáticas. <A768>[B796]

Pero como él tampoco reconoce diferencia alguna entre las demandas fundadas del entendimiento y las pretensiones dialécticas de la razón, contra las cuales, sin embargo, están dirigidos principalmente sus ataques, resulta que la razón, cuyo impulso peculiarísimo no ha sido aquí impedido en lo más mínimo, sino sólo [ha sido] estorbado, no siente que esté cerrado el espacio para su propio ensanchamiento, y nunca puede ser disuadida por completo de sus intentos, a pesar de que aquí o allá se

vea hostigada. Pues contra los ataques uno se apercibe para la defensa, y se obstina en imponer sus exigencias con rigidez todavía mayor. Pero una completa computación de toda la facultad propia, y la convicción que de allí surge, de la certeza de una pequeña posesión frente a la vanidad de pretensiones más altas, suprimen toda disputa, y mueven a contentarse pacíficamente con una posesión limitada, pero indisputable.

Contra el dogmático sin crítica, que no ha medido la esfera de su entendimiento, y que por tanto no ha determinado según principios los límites de su conocimiento posible, y que por consiguiente no sabe ya de antemano cuánto puede, sino que cree que lo descubrirá mediante meros ensayos, estos ataques escépticos no solamente son peligrosos, sino que le resultan incluso fatales. Pues si él es alcanzado en una única afirmación que no puede | // justificar, y cuya apariencia ilusoria no puede tampoco explicar[1370] a <A769>[B797]
partir de principios, entonces la sospecha recae sobre todas [sus afirmaciones], por muy convincentes que por otra parte puedan ser.

Y así el escéptico es el maestro disciplinario del argüidor dogmático, [que lo conduce] a una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Cuando ha llegado allí, no tiene ya más ataques que temer; pues entonces distingue entre su posesión y lo que queda enteramente fuera de ella, sobre lo cual no tiene pretensiones, y acerca de lo cual tampoco puede enredarse en controversias. Así, el procedimiento escéptico no es *satisfactorio* en sí para las cuestiones de la razón, pero sí es un *ejercicio preparatorio*, para despertar la cautela de ella y para indicar[le] recursos eficaces, que pueden afirmarla a ella en sus posesiones legítimas.

Sección tercera del capítulo primero
La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis

Puesto que por la crítica de nuestra razón finalmente sabemos que en el uso puro y especulativo de ella, en verdad, no podemos saber nada,

¿no debería ella[1371] abrir un campo tanto más amplio para *hipótesis*, en el que al menos sea dado inventar ficciones y opinar, aunque no afirmar?

|//Si la imaginación no ha de *divagar*, sino que, bajo la estricta <A770>[B798]
vigilancia de la razón, ha de *producir ficciones*, entonces debe haber siempre previamente algo que sea enteramente cierto y no ficticio ni mera opinión; y eso es la *posibilidad* del objeto mismo. Entonces está permitido, por lo que toca a la realidad efectiva de éste, buscar refugio en la opinión; la cual [opinión], empero, para no ser infundada, debe ser puesta, como fundamento de explicación, en conexión con aquello que es efectivamente dado y que por consiguiente es cierto; y entonces ella se llama *hipótesis*.

Ahora bien, como no podemos hacernos, *a priori*, ni el más mínimo concepto de la posibilidad de la conexión dinámica, y la categoría del entendimiento puro no sirve para concebirla, sino solamente para entenderla, cuando se la encuentra en la experiencia, resulta que no podemos crear en el pensamiento, de manera originaria, de acuerdo con estas categorías, ni un solo objeto de una naturaleza nueva y que no pueda ser dada empíricamente, y ponerla por fundamento de una hipótesis permitida;[1372] pues esto sería poner bajo la razón vanas quimeras,[1373] en lugar de los conceptos de cosas. Así, no está permitido inventar cualesquiera nuevas fuerzas originarias, p. ej. un entendimiento que tuviera el poder de intuir su objeto sin [el auxilio de los] sentidos, o una fuerza de atracción[1374] sin contacto alguno, o una nueva especie de substancias, p. ej. una que estuviera presente en el espacio sin impenetrabilidad; y en consecuencia, tampoco [está permitido inventar] ninguna comunidad de substancias que sea diferente de todas
aquellas |// que la experiencia suministra: ninguna presencia, si no es en <A771>[B799]
el espacio; ninguna duración, si no es solamente en el tiempo. En una palabra: nuestra razón sólo puede emplear las condiciones de la experiencia posible como condiciones de la posibilidad de las cosas; pero no [puede]

de ningún modo crearse, por decirlo así, otras, con completa independencia de éstas;[1375] porque tales conceptos, aunque no contuviesen contradicción, no tendrían tampoco, sin embargo, objeto alguno.

Los conceptos de la razón son, como ya se ha dicho, meras ideas, y no tienen, ciertamente, objeto alguno en ninguna experiencia; pero no por eso designan objetos ficticios y a la vez tenidos por posibles. Son pensados de manera meramente problemática, para fundar, con referencia a ellos (como ficciones heurísticas) principios regulativos del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Si nos apartamos de eso, son meras criaturas del pensamiento cuya posibilidad no es demostrable, y que por eso no pueden tampoco ponerse por fundamento para la explicación de fenómenos efectivamente reales mediante una hipótesis. *Pensar* el alma como simple está permitido, para poner, según esa *idea*, una unidad necesaria y completa de todas las facultades de la mente –aunque no se pueda concebirla *in concreto*–[1376] por principio de nuestros juicios acerca de los fenómenos internos de ella. Pero *suponer* el alma como substancia simple (un concepto trascendente) sería una proposición que no solamente sería indemostrable | // (como <A772>[B800]
lo son muchas hipótesis físicas) sino que sería también aventurada de manera completamente caprichosa, y a ciegas, porque lo simple no puede presentarse en ninguna experiencia, y si se entiende por substancia aquí el objeto permanente de la intuición sensible, no se puede comprender en modo alguno la posibilidad de un *fenómeno simple*. Entes meramente inteligibles, o propiedades meramente inteligibles de las cosas del mundo sensible, no se pueden suponer, como opiniones, en virtud de ninguna autoridad de la razón, que tenga fundamento;[1377] aunque (puesto que no se tiene concepto alguno de la posibilidad o imposibilidad de ellos) tampoco los puede negar dogmáticamente ninguna inteligencia presuntamente mejor.

Para la explicación de los fenómenos dados no se pueden aducir otras cosas ni otros fundamentos de explicación más que los que han sido puestos en conexión con los [ya] dados, según leyes de los fenómenos ya cono-

cidas. Una *hipótesis trascendental* en la cual se empleara una mera idea de la razón para explicar las cosas de la naturaleza, no sería, por eso, una explicación, ya que aquello que no se entiende suficientemente a partir de los pincipios empíricos conocidos, se explicaría por medio de algo de lo que no se entiende nada. Y el principio de esa hipótesis sólo serviría propiamente para dar satisfacción a la razón, y no para promover el uso del entendimiento con respecto a los objetos. El orden en la naturaleza, y la conformidad que hay en ella a fines, deben explicarse a su vez por razones naturales, y según leyes naturales, y |// <A773>[B801] aquí aun las hipótesis más arriesgadas, con tal que sean físicas, son más admisibles que una [hipótesis] hiperfísica, es decir, que la apelación a un creador divino, que se presupone con este propósito. Pues sería un principio de la razón perezosa (*ignava ratio*) el de pasar por alto de una vez todas las causas cuya realidad objetiva, al menos en lo que concierne a la posibilidad, se puede llegar a conocer todavía mediante la prosecución de la experiencia, para buscar reposo en una mera idea que es muy cómoda para la razón. Pero por lo que concierne a la totalidad absoluta del fundamento de explicación en la serie de ellas,[1378] eso no puede constituir obstáculo alguno, con respecto a los objetos del mundo, porque como éstos no son nada más que fenómenos, nunca se puede esperar que en la síntesis de las series de condiciones haya en ellos algo acabado.

No se pueden admitir hipótesis trascendentales del uso especulativo de la razón, ni la libertad de servirse de fundamentos explicativos hiperfísicos para subsanar la falta de fundamentos explicativos físicos; en parte, porque con ello no se hace progresar a la razón, sino que más bien ella interrumpe todo el avance de su uso; y en parte porque esa licencia necesariamente la privaría, finalmente, de todos los frutos del cultivo del suelo que le es propio, a saber, el de la experiencia. Pues cuando se nos torna difícil, aquí o allá, la explicación natural, tenemos siempre a mano un fundamento trascendente de explicación, que nos exime de aquella indagación, |// <A774>[B802] y que

concluye nuestra investigación, no con la comprensión, sino con la completa incomprensibilidad de un principio que ya de antemano estaba concebido de tal modo que debía contener el concepto de lo absolutamente primero.

El segundo requisito exigible para que una hipótesis sea digna de ser admitida es la suficiencia de ella para determinar *a priori*, a partir de ella, las consecuencias que están dadas. Si uno se ve obligado a recurrir para ese fin a hipótesis auxiliares, entonces ellas suscitan la sospecha de [que aquí hay] una mera ficción, porque cada una de ellas requiere, en sí, la misma justificación que era necesaria para el pensamiento que se había puesto por fundamento, y por eso, ninguna puede llegar a ser un testigo apto. Si bien la presuposición de una causa ilimitadamente perfecta hace que no falten fundamentos de explicación de toda la conformidad a fines, de todo el orden y la grandeza que se encuentran en el mundo, sin embargo aquella [presuposición], en atención a las aberraciones y a los males que, al menos según nuestra manera de entender, se presentan, precisa otras hipótesis nuevas, que la salven de éstos,[1379] [entendidos] como objeciones. Si la independencia[1380] simple del alma humana, [independencia] que ha sido puesta por fundamento de los fenómenos de ella, es impugnada por las dificultades de los fenómenos de ella, los cuales son semejantes a las mutaciones de una materia (al crecimiento y la disminución),[1381] entonces se debe invocar el auxilio de nuevas hipótesis que no carecen, por cierto, de apariencia, pero que no tienen ninguna certificación excepto aquella | // que les concede la opinión supuesta como fundamento princi- <A775>[B803]
pal, [opinión] en cuyo auxilio, sin embargo, fueron convocadas.

Si las afirmaciones de la razón aducidas aquí como ejemplos (la unidad incorpórea del alma, y la existencia de un Ser supremo) no han de tener el valor de hipótesis, sino de dogmas demostrados *a priori*, entonces no es de ellas de lo que se trata. En ese caso hay que tener cuidado de que la prueba tenga la certeza apodíctica de una demostración. Pues pretender hacer meramente *probable* la realidad efectiva de tales ideas, es un propósito

absurdo, tal como si alguien pretendiera demostrar de manera meramente probable una proposición de la geometría.[1382] La razón separada de toda experiencia puede conocer todo solamente *a priori* y como necesario, o no puede conocerlo de ninguna manera; por eso, el juicio de ella no es nunca opinión, sino que es, o abstención de todo juicio, o bien certeza apodíctica. Las opiniones y los juicios probables acerca de aquello que les corresponde a las cosas, sólo pueden presentarse como fundamentos de explicación de aquello que es efectivamente dado, o [como] consecuencias [que se siguen], de acuerdo con leyes empíricas, de aquello que está puesto por fundamento como algo efectivamente real; y por tanto, sólo pueden presentarse en la serie de los objetos de la experiencia. Fuera de ese campo, *opinar* es lo mismo que jugar con pensamientos; a no ser que uno tuviera, acerca de un camino inseguro del juicio, la mera opinión de encontrar quizá en él la verdad.

| // Pero aunque en las cuestiones meramente especulativas de la razón <A776>[B804]
pura no tengan lugar las hipótesis para fundar en ellas las proposiciones, ellas son, empero, enteramente admisibles, cuando se trata solamente de defenderlas; es decir, no [son admisibles] en el uso dogmático, pero sí en el uso polémico. Pero entiendo por defensa, no la multiplicación de los argumentos que demuestran la afirmación propia, sino la mera anulación de las cogniciones sólo aparentes del adversario, destinadas a rebatir la proposición sostenida por nosotros. Ahora bien, todas las proposiciones sintéticas por razón pura tienen la peculiaridad de que aunque aquel que afirma la realidad de ciertas ideas nunca sabe tanto como para prestarle certeza a esa proposición suya, por otro lado el adversario tampoco puede saber más, para afirmar lo contrario. Esta igualdad de la suerte de la razón humana no favorece, en el conocimiento especulativo, a ninguno de los dos, y él es,[1383] en consecuencia, la verdadera palestra de contiendas que nunca se aquietan. Pero en lo que sigue se mostrará que sin embargo, con respecto al *uso práctico*, la razón tiene un derecho a suponer algo que no estaría en modo alguno autorizada a presuponer, sin suficientes argumentos probatorios, en

el campo de la mera especulación; porque todas las presuposiciones de esa especie menoscaban la perfección de la especulación, pero el interés práctico no se preocupa de ella. Allí, pues, ella dispone de una posesión cuya legitimidad ella no precisa demostrar, y cuya demostración ella, en realidad, | // no podría tampoco ofrecer. Por consiguiente, es el adversario el que <A777>[B805] tiene que demostrar. Pero como éste tampoco sabe más acerca del objeto puesto en duda, para demostrar la no existencia de él, que lo que [sabe] el primero, quien afirmaba la realidad efectiva de él, entonces se muestra aquí una ventaja del lado de aquel que afirma algo como presuposición prácticamente necesaria (*melior est conditio possidentis*). Porque él tiene la posibilidad de servirse, por decirlo así, en legítima defensa, de los mismos medios, en favor de su buena causa, de que se vale el adversario contra ella; es decir, [tiene la posibilidad de valerse] de las hipótesis, que no han de servir para consolidar la prueba de ella, sino sólo para mostrar que el adversario entiende demasiado poco del objeto de la disputa, para poder ufanarse de tener una ventaja sobre nosotros en la comprensión especulativa.

Las hipótesis están permitidas, pues, en el campo de la razón pura, sólo como armas de guerra; no para fundar en ellas un derecho, sino sólo para defenderlo. Pero aquí debemos buscar siempre en nosotros mismos al enemigo. Pues la razón especulativa, en su uso trascendental, es *en sí* dialéctica. Las objeciones que pudieran ser temibles están en nosotros mismos. Debemos sacarlas a la luz como si fueran antiguas reivindicaciones nunca caducadas, para fundar en su anulación una paz perpetua. La tranquilidad externa es sólo aparente. Se debe extirpar el germen de los ataques, que reside en la naturaleza de la razón humana; pero ¿cómo podríamos | // extirparlo si no le damos la libertad, e incluso el alimento, <A778>[B806] para que eche hojas por las que se ponga al descubierto, para que así podamos después arrancarlo de raíz? Meditad, pues, vosotros mismos en objeciones que no se le hayan ocurrido todavía a ningún adversario, y prestadle incluso armas, o cededle el lugar más favorable que él pueda

desear. No hay en ello nada que temer, pero sí [algo] que esperar, a saber: que os procuréis una posesión que nunca más os sea disputada, en todo el tiempo venidero.

De vuestra armadura completa forman parte, también, las hipótesis de la razón pura, las cuales, aunque [sean] solamente armas de plomo (porque no están aceradas por ninguna ley de la experiencia) valen tanto como las que cualquier adversario pueda emplear contra vosotros. Por consiguiente, si contra la suposición ([asumida] desde algún otro punto de vista no especulativo) de la naturaleza inmaterial del alma, y [contra la suposición] de que esta naturaleza no está sometida a ninguna transformación del cuerpo, se os opone la dificultad de que la experiencia parece demostrar, sin embargo, que tanto el aumento de nuestras fuerzas espirituales, como el quebrantamiento de ellas, son sólo una diferente modificación de nuestros órganos, podéis debilitar la fuerza de esa prueba suponiendo que nuestro cuerpo no es nada más que el fenómeno fundamental, al cual, como a una condición, se refiere en el estado presente (en la vida) toda la facultad de la sensibilidad, y con ella, todo pensar. La desunión con el cuerpo es el final de ese uso sensible de vuestra facultad de conocimiento, y el comienzo |// del [uso] intelectual [de ella]. <A779>[B807]
El cuerpo no sería, pues, la causa del pensar, sino una condición meramente restrictiva de éste, y por tanto, habría que considerarlo, ciertamente, como promotor de la vida sensible y animal, pero también, y aun más, como obstáculo para la vida pura y espiritual; y la dependencia de la primera,[1384] respecto de la constitución del cuerpo, no demuestra nada en favor de la dependencia de toda la vida, respecto del estado de nuestros órganos.[1385] Pero podéis avanzar aún más, y encontrar nuevas dudas, bien no expresadas todavía, bien no desarrolladas suficientemente.

La contingencia de las procreaciones, que entre los seres humanos, así como entre las criaturas irracionales, depende de la ocasión, y además, muchas veces, del sustento, del régimen, de los caprichos y ocu-

rrencias de éste, y a menudo incluso del vicio, opone una grave dificultad a la opinión que sostiene la duración eterna de una criatura cuya vida ha comenzado en circunstancias tan insignificantes y tan completamente abandonadas a nuestra libertad. Por lo que concierne a la duración de la especie entera (aquí en la Tierra), con respecto a ella esta dificultad es poco importante, porque lo que es azar en el individuo no deja de estar sometido, sin embargo, a una regla en el todo; pero esperar, de causas tan insignificantes, un efecto tan inmenso con respecto a cada individuo, parece ciertamente arriesgado. A esto, empero, podéis oponer una hipótesis trascendental: que toda vida es propiamente sólo |// inteligible, y <A780>[B808]
no está sometida a las mudanzas del tiempo, y no ha comenzado con el nacimiento, ni terminará con la muerte. Que esta vida no es nada más que un mero fenómeno, es decir, una representación sensible de la pura vida espiritual; y que todo el mundo sensible es una mera imagen que se ofrece a nuestro modo de conocimiento actual, y que, como un sueño, no tiene en sí ninguna realidad objetiva; que si intuyéramos las cosas –y a nosotros mismos–[1386] tal *como son*, nos veríamos en un mundo de naturalezas espirituales, con el cual nuestro único comercio verdadero no ha comenzado con el nacimiento, ni terminará con la muerte del cuerpo (como meros fenómenos), etc.

Aunque no sepamos nada de todo esto que aquí alegamos hipotéticamente contra el ataque, ni afirmemos seriamente nada de ello, y aunque todo esto no sea ni siquiera una idea de la razón, sino una mera teoría *concebida en el pensamiento* para la defensa,[1387] procedemos aquí sin embargo de manera enteramente conforme a la razón, cuando al adversario, que cree haber agotado toda la posibilidad al pretender erróneamente que la carencia de las condiciones empíricas de ella sea una demostración de la completa imposibilidad de lo que nosotros creemos, le mostramos solamente que tampoco él puede abarcar, con meras leyes empíricas, el campo completo de las posibles cosas en sí mismas, así

como nosotros tampoco podemos, fuera de la experiencia, adquirir algo para nuestra razón de manera fundada. No se debe considerar que quien vuelve esos medios de defensa hipotéticos |// contra las pretensiones de <A781>[B809]
un adversario audaz en la negación, quiere hacer de ellos sus verdaderas opiniones. Los abandona tan pronto como ha rechazado la arrogancia dogmática del adversario. Pues aunque alguien que ante las afirmaciones ajenas se limita a rehusarse y a negar parezca modesto y moderado, sin embargo, siempre, tan pronto como quiere darles a esas objeciones suyas el valor de demostraciones de lo contrario, esa pretensión es tan soberbia y arrogante como si él hubiera abrazado el partido afirmativo, y su aserción.

A partir de aquí se ve, pues, que en el uso especulativo de la razón las hipótesis no tienen validez alguna en sí mismas, como opiniones, sino [que la tienen] sólo con relación a pretensiones trascendentes opuestas. Pues la extensión de los principios de la experiencia posible a la posibilidad de las cosas en general es tan trascendente como la afirmación de la realidad objetiva de aquellos conceptos que no pueden encontrar sus objetos en ninguna parte salvo fuera de los límites de toda experiencia posible. Lo que la razón pura juzga asertóricamente (como todo lo que la razón conoce) debe ser necesario, o no es nada. En consecuencia, ella, en verdad, no contiene opiniones. Pero las mencionadas hipótesis son sólo juicios problemáticos que, al menos, no pueden ser refutados, aunque por cierto nada pueda demostrarlos; y |// por consiguiente no son <A782>[B810]
opiniones privadas;[1388] pero sin embargo no se puede, razonablemente, prescindir de ellas (incluso para la tranquilidad interna) ante los escrúpulos que se presentan. Pero se las debe mantener en calidad de tales, y [se debe] evitar cuidadosamente que se presenten como si estuvieran certificadas en sí mismas y como si tuvieran alguna validez absoluta, y que ahoguen a la razón bajo ficciones e ilusiones.

Sección cuarta del capítulo primero
La disciplina de la razón pura con respecto a sus pruebas

Las pruebas de proposiciones trascendentales y sintéticas tienen, entre todas las pruebas de un conocimiento sintético *a priori*, la peculiaridad de que en ellas, la razón, por medio de sus conceptos, no puede volverse directamente hacia el objeto, sino que previamente tiene que demostrar *a priori* la validez objetiva de los conceptos, y la posibilidad de la síntesis de ellos. Esto no es sólo una regla necesaria de prudencia, sino que concierne a la esencia y a la posibilidad de las pruebas mismas. Si tengo que ir, *a priori*, más allá del concepto de un objeto, eso es imposible sin un hilo conductor particular, que se encuentre fuera de ese concepto. En la matemática, es la intuición *a priori* la que guía mi síntesis; y allí todas las inferencias pueden efectuarse inmediatamente en la intuición pura.[1389] | // En <A783>[B811] el conocimiento trascendental, en la medida en que se ocupa solamente de conceptos del entendimiento, ese hilo conductor es la experiencia posible. Pues la prueba no muestra que el concepto dado (p. ej. [el concepto] de lo que acontece) conduzca directamente a otro concepto (al de una causa); pues tal tránsito sería un salto que no se podría justificar; sino que muestra que la experiencia misma, y por tanto el objeto de la experiencia, sería imposible sin tal conexión. Por consiguiente, la prueba debió mostrar a la vez la posibilidad de llegar sintéticamente, y *a priori*, a cierto conocimiento de cosas, [conocimiento] que no estaba contenido en el concepto de ellas. Si no se presta atención a esto, las pruebas corren como aguas desbordadas, sin orden y a campo traviesa, hacia donde las lleve accidentalmente la pendiente de una asociación oculta. La apariencia de convicción, que se basa en causas subjetivas de la asociación y se tiene por la comprensión de una afinidad natural, no puede contrarrestar la duda que pasos tan atrevidos deben justificadamente suscitar. De ahí viene también que todos los intentos de demostrar el principio de razón suficiente hayan

sido vanos, según lo admiten universalmente los entendidos, y que con anterioridad a la aparición de la crítica trascendental, puesto que no se podía abandonar este principio, se haya preferido apelar obstinadamente al sano entendimiento humano[1390] (un recurso que | // siempre prueba que la situación de la razón es desesperada) antes que intentar nuevas demostraciones dogmáticas. <A784>[B812]

Pero si la proposición para la cual se busca una prueba es una afirmación de la razón pura, y si yo quiero incluso ir, por medio de meras ideas, más allá de mis conceptos de experiencia, entonces es aún más necesario que ella contenga,[1391] además, como una condición necesaria de su propia fuerza probatoria, la justificación de un paso semejante de la síntesis (si es que tal [paso] fuera posible). Por eso, por muy verosímil que pueda parecer la presunta prueba de la naturaleza simple de nuestra substancia pensante a partir de la unidad de la apercepción, se le opone ineludiblemente la dificultad: que puesto que la simplicidad absoluta no es un concepto que pueda ser referido inmediatamente a una percepción, sino que, como idea, debe ser meramente inferido, no se puede entender cómo la mera conciencia que está contenida *en todo pensar* (o que, al menos, puede estarlo),[1392] aunque, así considerada, sea una representación simple,[1393] pueda conducirme a la conciencia y al conocimiento de una cosa *en la cual* pueda estar contenido sólo el pensar.[1394] Pues si me represento la fuerza de mi cuerpo en movimiento, él, así considerado,[1395] es para mí una unidad absoluta, y mi representación de él es simple; por eso puedo expresarla mediante el movimiento de un punto, porque el volumen de él no importa aquí, y se puede, sin disminución de la fuerza, pensarlo tan pequeño como se quiera, y por tanto, [se puede pensarlo] también como si se | // encontrara en un punto. Pero de aquí no concluiré que si lo único que me es dado es la fuerza motriz de un cuerpo, el cuerpo pueda ser pensado como substancia simple, [sólo] porque la representación de él hace abstracción de toda cantidad del contenido espacial y por tanto es simple. Ahora bien, puesto que lo simple <A785>[B813]

en la abstracción es muy diferente de lo simple en el objeto, y [puesto] que el Yo, que en el primer sentido no abarca *en sí* ninguna multiplicidad, en el segundo [sentido], al significar el alma misma, puede ser un concepto muy complejo, a saber, puede designar y contener mucho *bajo sí*, por ello descubro un paralogismo. Pero para barruntarlo a éste por anticipado (pues sin tal conjetura provisoria no se concebiría ninguna sospecha contra la prueba) es necesario tener a mano un criterio constante de la posibilidad de las proposiciones sintéticas que tienen que demostrar más de lo que la experiencia puede dar; el cual [criterio] consiste en que la prueba nunca sea referida directamente al predicado requerido, sino [que se dirija a él] sólo por medio de un principio de la posibilidad de ensanchar *a priori* nuestro concepto dado, hasta [llegar a] las ideas, y de realizar éstas. Si se emplea siempre esta cautela; si, antes de intentar la prueba, uno delibera prudentemente consigo mismo considerando cómo puede esperar tal ensanchamiento por medio de la razón pura, y en qué funda su esperanza de ello, y [considerando] de dónde pretende obtener, en este caso, esas cogniciones | // que no pueden <A786>[B814]
ser desarrolladas a partir de conceptos, ni tampoco [pueden ser] anticipadas con respecto a una experiencia posible, entonces uno se puede ahorrar muchos esfuerzos penosos y sin embargo estériles, al no exigirle a la razón lo que está, manifiestamente, por encima del poder de ella, o más bien, al someterla a ella –que no se deja imponer límites de buen grado, cuando le sobreviene su impulso especulativo de ensanchamiento–[1396] a la disciplina de la abstinencia.

La primera regla es, pues, ésta: no intentar ninguna prueba trascendental sin haber reflexionado previamente y sin haber justificado de dónde se pretenden extraer los principios sobre los cuales se piensa erigirla y con qué derecho se puede esperar de ellos el buen éxito de las conclusiones. Si son principios del entendimiento (p. ej. el de la causalidad) es en vano [pretender] llegar por medio de ellos a ideas de la razón pura; pues ellos tienen validez sólo para objetos de una experiencia posible. Si fueran

principios [tomados] de la razón pura, entonces, otra vez, es inútil todo esfuerzo. Pues la razón tiene, ciertamente, algunos de ellos, pero como principios objetivos son todos dialécticos, y sólo pueden tener validez, a lo sumo, como principios regulativos del uso coherente y sistemático dentro de la experiencia. Pero si tales presuntas pruebas ya están presentes, oponed a la engañosa convicción el *non liquet* de vuestra madura facultad de juzgar, | // y aunque no podáis todavía penetrar la ilusión de ellas, tenéis <A787>[B815]
empero pleno derecho a exigir la deducción de los principios empleados en ellas, la cual [deducción], si ellos han surgido de la mera razón, nunca puede seros ofrecida. Y así no tenéis necesidad alguna de ocuparos de desembrollar y de refutar cada una de las apariencias ilusorias desprovistas de fundamento, sino que podéis desechar, en un solo montón, de una vez, en el foro judicial de una razón crítica que exige leyes, toda la dialéctica, que es inagotable en artimañas.

La *segunda* peculiaridad de las pruebas trascendentales es ésta: que para cada proposición trascendental sólo se puede encontrar *una única* prueba. Si tengo que hacer una inferencia, no a partir de conceptos, sino a partir de la intuición que corresponde a un concepto –ya sea una intuición pura, como en la matemática, o una empírica, como en la ciencia de la naturaleza–,[1397] en ese caso la intuición que está puesta por fundamento me suministra múltiple materia para proposiciones sintéticas, [materia] que puedo conectar de más de una manera; y como puedo tomar por punto de partida más de un punto, puedo llegar a la misma proposición por varios caminos diversos.

Ahora bien, toda proposición trascendental parte solamente de *un único*[1398] concepto, y enuncia la condición sintética de la posibilidad del objeto según ese concepto. El argumento, por consiguiente, sólo puede ser uno solo, porque fuera de ese concepto no hay nada más por lo cual el | // objeto pudiera ser determinado, y por tanto la prueba no puede <A788>[B816]
contener nada más que la determinación de un objeto en general según

ese concepto, que es también uno solo. En la "Analítica trascendental", p. ej., el principio: todo lo que acontece tiene una causa, lo habíamos extraído de la única condición de la posibilidad objetiva de un concepto de lo que en general acontece: que sería imposible la determinación de un acontecimiento en el tiempo, y por tanto [sería imposible] ese (acontecimiento), como perteneciente a la experiencia, a no ser que estuviera sometido a esa regla dinámica. Y ésa es la única demostración posible; pues sólo gracias a que al concepto se le determina un objeto por medio de la ley de la causalidad, el acontecimiento representado tiene validez objetiva, es decir, [tiene] verdad. Por cierto, se han ensayado otras pruebas de este principio, p. ej. a partir de la contingencia; pero cuando se mira [esta prueba] más de cerca, no se puede encontrar otra característica distintiva de la contingencia más que el *acontecer*, es decir, la existencia a la cual precede un no-ser del objeto; y por tanto se vuelve siempre al mismo argumento. Si hay que probar la proposición: todo lo que piensa es simple, uno no se detiene en lo múltiple del pensar, sino que permanece solamente en el concepto del Yo, [concepto] que es simple, y al cual es referido todo pensar. Lo mismo acontece con la demostración trascendental de la existencia de Dios, que sólo se basa en la | // reciprocidad de los conceptos de Ente realísimo y ente necesario, <A789>[B817]
y no puede buscarse en ninguna otra parte.

Con esta nota de advertencia se reduce la crítica de las afirmaciones de la razón a muy poca cosa. Allí donde la razón realiza su tarea mediante meros conceptos, es posible sólo una única prueba, si acaso es posible alguna. Por eso, ya cuando se ve presentarse al dogmático con diez pruebas, se puede creer con seguridad que no tiene ninguna. Pues si tuviera una que demostrara apodícticamente (como debe ser en los asuntos de la razón pura), ¿para qué precisaría las restantes? Su propósito es solamente como el de aquel abogado parlamentario: un argumento es para éste, el otro para aquél; es decir, [son argumentos] para aprovechar los puntos débiles de

sus jueces, quienes, sin profundizar mucho, y con el propósito de desembarazarse pronto del asunto, aferran lo primero que les llama la atención, y deciden de acuerdo con ello.

La tercera regla peculiar de la razón pura, cuando se la somete a una disciplina con respecto a las pruebas trascendentales, es: que sus pruebas no deben ser nunca *apagógicas*,[1399] sino [que deben ser] siempre *ostensivas*. La prueba directa u ostensiva es, en todas las especies del conocimiento, aquella que enlaza a la vez la convicción de la verdad, con la penetración en las fuentes de ésta; por el contrario, la [prueba] apagógica puede, sí, producir certeza, pero no [puede producir] comprensibilidad de la verdad en lo que se refiere a la concatenación con los fundamentos de la posibilidad de ella.[1400] | // Por eso, las últimas[1401] son antes un recurso para caso de <A790>[B818]
emergencia que un procedimiento que satisfaga todos los propósitos de la razón. Sin embargo, éstas tienen, sobre las pruebas directas, una ventaja en lo que respecta a la evidencia, [ventaja] que reside en que la contradicción lleva siempre mayor claridad en su representación que la mejor conexión, y se aproxima más, por ello, a lo intuitivo de una demostración.

La verdadera causa del empleo de pruebas apagógicas en diversas ciencias es probablemente ésta. Si los fundamentos de los que debe ser deducido cierto conocimiento [son] demasiado numerosos, o yacen ocultos a demasiada profundidad, entonces se intenta [ver] si no se puede alcanzarlo por medio de las consecuencias. Ahora bien, el *modus ponens*, que consiste en concluir la verdad de un conocimiento a partir de la verdad de sus consecuencias, sólo estaría permitido si todas las posibles consecuencias de él[1402] fueran verdaderas; pues entonces, para esto[1403] sólo es posible un único fundamento, que por consiguiente es también el [fundamento] verdadero. Pero este procedimiento es impracticable, porque está por encima de nuestras fuerzas el concebir todas las consecuencias posibles de cualquier proposición supuesta; y sin embargo uno se sirve de esta manera de razonar, aunque, en verdad, con cierta indulgencia, cuando se trata de demostrar

algo meramente como hipótesis, y se admite la inferencia por analogía: que si tantas consecuencias como las que se han ensayado concuerdan bien con un fundamento supuesto, todas las restantes [consecuencias] posibles también concordarán con él. Por eso, por este |// camino nunca se puede <A791>[B819] transformar una hipótesis en una verdad demostrada. El *modus tollens* de los raciocinios que concluyen de las consecuencias a los fundamentos, no solamente prueba de manera enteramente rigurosa, sino [que lo hace] además con gran facilidad. Pues con sólo que se pueda extraer de una proposición una única consecuencia falsa, esa proposición es falsa. Entonces, en lugar de recorrer en una prueba ostensiva toda la serie de las razones que puede conducir a la verdad de un conocimiento por medio de la comprensión completa de la posibilidad de él, sólo es preciso encontrar, entre las consecuencias que se siguen de lo contrario de él, una única [consecuencia] falsa, y con eso ese contrario es también falso, y por tanto el conocimiento que había que demostrar es verdadero.

Pero la prueba apagógica sólo puede estar permitida en las ciencias en las que es imposible *introducir subrepticiamente* lo subjetivo de nuestras representaciones en lo objetivo, a saber, en el conocimiento de aquello que está en el objeto. Pero allí donde predomina esto último,[1404] debe ocurrir con frecuencia que lo contrario de cierta proposición, o bien contradiga meramente a las condiciones subjetivas del pensar, pero no al objeto, o bien que ambas proposiciones se contradigan una a la otra sólo bajo una condición subjetiva que erróneamente es tenida por objetiva; y como la condición es falsa, entonces ambas [proposiciones] pueden ser falsas, sin que se pueda inferir de la falsedad de una la verdad de la otra.

|// En la matemática esta subrepción es imposible. Por eso, ellas[1405] <A792>[B820] tienen allí el lugar que les es propio. En la ciencia de la naturaleza, como allí todo se funda en intuiciones empíricas, esa subrepción se puede impedir, en la mayoría de los casos, por comparación de muchas observaciones; pero este tipo de prueba es allí, en su mayor parte, irre-

levante. Pero los ensayos trascendentales de la razón pura se realizan todos dentro de lo que es propiamente el *medium* de la apariencia ilusoria dialéctica, es decir, de lo subjetivo que se le presenta a la razón, en sus premisas, como objetivo o incluso se le quiere imponer como tal. Y aquí, en lo que concierne a las proposiciones sintéticas, no puede estar permitido que uno justifique sus afirmaciones refutando lo contrario. Pues o bien esa refutación no es nada más que la mera representación del conflicto de la opinión opuesta, con las condiciones subjetivas de la comprensibilidad propias de nuestra razón, lo cual no tiene ninguna influencia para recusar por eso la cosa misma (así como, p. ej., la necesidad incondicionada en la existencia de un ente no puede absolutamente ser comprendida por nosotros, y por eso opone resistencia *subjetivamente*, con derecho, a toda prueba especulativa de un ser supremo necesario, pero [opone resistencia] ilegítimamente a la posibilidad de tal ente originario *en sí mismo*); o bien ambas, tanto la parte que afirma como la que niega, engañadas por la apariencia ilusoria trascendental, ponen por fundamento un concepto imposible del objeto, y | // entonces rige la <A793>[B821] regla: *non entis nulla sunt praedicata*, es decir, que ambas cosas: tanto lo que uno enuncia afirmativamente del objeto, como lo que uno enuncia negativamente de él, son erróneas, y no se puede llegar al conocimiento de la verdad de manera apagógica, por la refutación de lo contrario. Así, por ejemplo, cuando se presupone que el mundo sensible *en sí mismo* está dado en su totalidad, es falso que él deba ser *o bien* infinito en el espacio, *o bien* [que deba ser] finito y limitado; porque ambas cosas son falsas. Pues fenómenos (como meras representaciones) que estuvieran dados, sin embargo, *en sí mismos* (como objetos), son algo imposible, y la infinitud de esa totalidad imaginaria sería, por cierto, incondicionada, pero sería contradictoria (porque todo en los fenómenos es condicionado) con la determinación incondicionada de la cantidad, que está presupuesta sin embargo en el concepto.

La prueba apagógica es también, propiamente, la ilusión que siempre ha engañado a los admiradores de la profundidad rigurosa de nuestros argüidores dogmáticos; es, por decirlo así, el campeón que quiere demostrar el honor y el derecho irrebatible del partido que ha adoptado, ofreciéndose a pelear con cualquiera que pretenda ponerlos en duda, aunque con esa fanfarronada no se resuelva nada en [lo que concierne a] la cosa, sino sólo en [lo que concierne a] la fuerza respectiva de los contrincantes, y ello solamente del lado de aquel que toma la ofensiva. Los espectadores, al ver que cada uno, | // a su turno, tan pronto es vencedor, tan pronto es vencido, <A794>[B822] muchas veces se dejan llevar por ello a poner en duda escépticamente el objeto mismo de la controversia. Pero no tienen motivo para ello, y basta gritarles: *non defensoribus istis tempus eget*. Cada uno debe conducir su asunto directamente, es decir, mediante una prueba legítima desarrollada por medio de una deducción trascendental de los fundamentos de prueba, para que se vea qué pueden aducir en su propio favor sus pretensiones racionales. Pues si su adversario se basa en fundamentos subjetivos, es ciertamente fácil refutarlo, pero eso no trae ventaja alguna para el dogmático, quien por lo común se atiene igualmente a las causas subjetivas del juicio, y de la misma forma puede ser llevado por su adversario a una situación difícil. Pero si ambas partes proceden sólo de manera directa, o bien notarán por sí mismas la dificultad, e incluso la imposibilidad, de encontrar el título [legitimatorio] de sus afirmaciones, y entonces podrán alegar solamente la prescripción [de la causa], o bien la crítica descubrirá fácilmente la apariencia ilusoria dogmática, y obligará a la razón pura a deponer, en el uso especulativo, sus pretensiones demasiado elevadas, y a recogerse dentro de los límites de su suelo propio, a saber, de los principios prácticos.

|// Capítulo segundo de la doctrina trascendental del método <A795>[B823]
El canon de la razón pura

Es mortificador para la razón humana que ella no logre nada en su uso puro, y que incluso necesite una disciplina para poner coto a sus excesos y para impedir las ilusiones que de ellos le vienen. Pero por otra parte es algo que la levanta otra vez, y que le da confianza en sí misma, el que pueda y deba ser ella misma la que ejerza esa disciplina, sin admitir sobre sí otra censura; y también, que los límites que se ve obligada a ponerle a su propio uso especulativo limitan también las pretensiones sofísticas de todo adversario, y que por tanto, puede preservar[1406] de todos los ataques todo lo que pudiera restarle todavía de sus anteriores exigencias exageradas. La utilidad mayor, y quizá la única, de toda filosofía de la razón pura, es por consiguiente sólo negativa; a saber, ella no sirve, como *organon*, para el ensanchamiento, sino como disciplina, para la determinación de los límites; y en lugar de descubrir verdad, tiene solamente el silencioso mérito de impedir los errores.

Sin embargo, debe haber en algún lado una fuente de conocimientos positivos que pertenezcan al dominio de la razón pura, y que quizá sólo por equivocación |// den ocasión para errores, pero que en verdad constituyen la meta del empeño de la razón. <A796>[B824] Pues si no fuese así, ¿a qué causa habría de atribuirse el anhelo incontenible de llegar a desembarcar en algún lado, más allá de los límites de la experiencia? Ella sospecha [que hay allí] objetos que tienen para ella gran interés. Toma el camino de la mera especulación, para acercárseles; pero ellos huyen ante ella. Probablemente se pueda esperar que tenga mejor suerte en el único camino que le queda, a saber, en el del uso *práctico*.

Entiendo por canon el conjunto de los principios *a priori* del uso correcto de ciertas facultades de conocimiento en general. Así, la lógica general es, en su parte analítica, un canon para el entendimiento y para

la razón en general, pero sólo según la forma, pues hace abstracción de todo contenido. Así, la "Analítica trascendental" era el canon del *entendimiento* puro; pues sólo él es capaz de verdaderos conocimientos sintéticos *a priori*. Pero no hay ningún canon allí donde no es posible ningún uso correcto de una facultad cognoscitiva. Ahora bien, según todas las pruebas ofrecidas hasta ahora, todo conocimiento sintético de la *razón* pura, en su uso especulativo, es enteramente imposible. Por consiguiente, no hay canon alguno del uso especulativo de ella (pues este [uso] es enteramente dialéctico), sino que toda lógica trascendental es, en este respecto, nada más que disciplina. En consecuencia, si |// acaso hay, en general, un uso correcto de la razón pura, en cuyo <A797>[B825] caso debe haber también un *canon* de ella, éste no se referirá al [uso] especulativo, sino solamente al *uso práctico de la razón*, que ahora vamos a investigar.

Sección primera del canon de la razón pura
Del fin último del uso puro de nuestra razón

Una propensión de su naturaleza arrastra a la razón a ir más allá del uso en la experiencia; a aventurarse, en un uso puro, y por medio de meras ideas, hasta los límites extremos de todo conocimiento, y a no encontrar reposo si no es en la consumación de su ciclo, en una totalidad sistemática subsistente por sí. ¿Este empeño se basa solamente en el interés especulativo de ella, o se basa más bien única y exclusivamente en su interés práctico?

Ahora quiero dejar de lado la fortuna que tenga la razón pura en lo especulativo, y pregunto solamente por los problemas en cuya solución consiste el fin último de ella, ya sea que ella lo alcance o no, y con respecto al cual [fin] todos los demás [fines] tienen solamente el valor de medios. De acuerdo con la naturaleza de la razón, estos fines supremos deberán

tener, |// a su vez, unidad, para promover todos juntos aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro superior. <A798>[B826]

El propósito último al que en último término se dirige la especulación de la razón en el uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Con respecto a los tres, el interés meramente especulativo de la razón es muy escaso, y por él difícilmente se habría emprendido un fatigoso trabajo de investigación trasc. que lidia con interminables obstáculos; porque de todos los descubrimientos que sobre esto pudieran hacerse, no se puede hacer ningún uso que demuestre su utilidad *in concreto*, es decir en la investigación de la naturaleza. El que la voluntad sea libre, sólo puede atañer a la causa inteligible de nuestro querer. Pues por lo que concierne a los fenómenos que son las expresiones de ella, es decir, a las acciones, una máxima fundamental que no puede ser infringida, y sin la cual no podríamos ejercer la razón en el uso empírico, nos indica que nunca debemos explicarlas de otra manera que [como explicamos] todos los demás fenómenos de la naturaleza, a saber, según las leyes invariables de ésta. En segundo lugar, aunque se pudiera llegar a comprender que el alma tiene una naturaleza espiritual (y con ella, [se pudiera llegar a comprender] su inmortalidad), no se puede contar con ello, ni con respecto a los fenómenos de esta vida (como fundamento explicativo [de ellos]), ni |// con respecto a la peculiar naturaleza del estado <A799>[B827]
futuro;[1407] porque nuestro concepto de una naturaleza incorpórea es meramente negativo, y no ensancha en lo más mínimo nuestro conocimiento, ni ofrece ninguna materia apta para [sacar] consecuencias, como no sean aquellas que sólo pueden valer por ficciones, que la filosofía, empero, no admite. En tercer lugar, aun cuando se demostrara la existencia de una inteligencia suprema, si bien podríamos comprender en general a partir de ella la conformidad a fines en la disposición y en el orden del mundo, de ningún modo estaríamos autorizados a deducir de ella ninguna disposición ni ningún orden particulares, ni a inferirlos audazmente allí donde no se

los percibiera; ya que es una regla necesaria del uso especulativo de la razón no pasar por alto las causas naturales y no abandonar aquello acerca de lo cual podemos instruirnos por medio de la experiencia, para deducir algo que conocemos, de aquello que sobrepasa por completo todo nuestro conocimiento. En una palabra, estas tres proposiciones son siempre trascendentes para la razón especulativa, y no tienen ningún uso inmanente, es decir, [ningún uso] admisible con respecto a objetos de la experiencia, y por tanto [no tienen ningún uso] que sea útil para nosotros de alguna manera; sino que, consideradas en sí mismas, son esfuerzos ociosos, y encima extremadamente difíciles, de nuestra razón.

Si, en consecuencia, estas tres proposiciones cardinales no nos son necesarias para el *saber*, y sin embargo la razón nos las recomienda con tanto empeño, entonces la | // importancia de ellas debe de concernir propiamente sólo a lo *práctico*. <A800>[B828]

Práctico es todo lo que es posible por libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener allí ningún otro uso que el regulativo, y sólo puede servir para efectuar la unidad de leyes empíricas; así, p. ej., en la doctrina de la sagacidad, la combinación de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*, y la coordinación de los medios para llegar a ella, son lo que constituye toda la ocupación de la razón, que por ello no puede promulgar otras leyes que las *pragmáticas* del comportamiento libre para alcanzar los fines que los sentidos nos recomiendan, y por tanto no puede promulgar leyes puras determinadas enteramente *a priori*. Por el contrario, leyes puras prácticas, cuyo fin fuese dado por la razón enteramente *a priori*, y que no mandasen de manera empíricamente condicionada, sino absolutamente, serían productos de la razón pura. Tales, empero, son las leyes *morales*; por tanto, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura, y admiten un canon.

Por consiguiente, todos los aprestos de la razón, en el trabajo que se puede llamar filosofía pura, están dirigidos, en verdad, sólo a los tres problemas mencionados. Éstos, a su vez, tienen su propósito remoto, a saber, *lo que hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro. Ahora bien, como esto | // concierne a nuestro comportamiento con <A801>[B829] respecto al fin supremo, [resulta que] el propósito último que al establecer nuestra razón tiene la naturaleza, que nos dota sabiamente de lo que necesitamos, está dirigido propiamente sólo a lo moral.[1408]

Pero es necesario tener cautela para que, puesto que dirigimos la mirada a un objeto que es ajeno* a la filosofía trascendental, no nos extraviemos en digresiones y no lesionemos la unidad del sistema; pero también, por otra parte, para que no falten la distinción ni la [fuerza de] persuasión, si uno dice demasiado poco de esta nueva materia suya. Espero cumplir con ambas cosas si me mantengo lo más cerca posible de lo trascendental y omito enteramente lo que aquí pudiera ser psicológico, es decir, empírico.

Y entonces hay que notar, primero, que por el momento me serviré del concepto de libertad sólo en sentido práctico, y que dejo de lado, por haberlo tratado más arriba, el [concepto de libertad] en significado trascendental, [concepto] que | // no puede ser presupuesto empíricamente como <A802>[B830] un fundamento de explicación de los fenómenos, sino que es, él mismo, un problema para la razón. Un albedrío es meramente *animal* (*arbitrium brutum*) cuando no puede ser determinado de otra manera que por medio de impulsos sensibles, es decir, *patológicamente*. Pero aquel que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, y por tanto, por medio de móviles que sólo son representados por la razón, se llama

* Todos los conceptos prácticos se dirigen a objetos del agrado o del desagrado, es decir, del placer o del displacer; por tanto, al menos indirectamente, a objetos de nuestro sentimiento. Pero como éste no es una facultad de representación de las cosas, sino que está fuera de toda la facultad cognoscitiva, resulta que los elementos de nuestros juicios, en la medida en que éstos se refieren al placer o al displacer, pertenecen, por tanto, a la filosofía práctica, y no al conjunto de toda la filosofía trascendental, la cual se ocupa solamente de conocimientos puros *a priori*.

libre albedrío (*arbitrium liberum*); y todo lo que esté en conexión con éste, ya sea como fundamento o como consecuencia, se denomina *práctico*. La libertad práctica se puede demostrar por experiencia. Pues lo que determina el albedrío humano no es solamente aquello que estimula, es decir, que afecta inmediatamente a los sentidos; sino que tenemos una facultad de sobreponernos, mediante representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial aun de manera más remota, a las impresiones [ejercidas] sobre nuestra facultad apetitiva sensible. Pero esas reflexiones acerca de lo que es digno de ser apetecido en atención a todo nuestro estado, es decir, [acerca de] lo que es bueno y provechoso, se basan en la razón. Por eso, ésta promulga también leyes que son imperativos, es decir, *leyes de la libertad* objetivas, que dicen *lo que debe acontecer*, aunque quizá no acontezca nunca; y así se distingen de las *leyes de la naturaleza*, que tratan sólo de *lo que acontece*; por lo cual se llaman también leyes prácticas.[1409]

| // Si acaso, empero, la razón misma, en estas acciones por las cuales prescribe leyes, no está a su vez determinada por influjos que le vienen de otra parte, y [si] aquello que se llama libertad con respecto a los impulsos sensibles, no será a su vez naturaleza, con respecto a causas eficientes superiores y más remotas, eso no nos importa nada en lo práctico, donde interrogamos a la razón solamente con respecto al *precepto* [rector] de la conducta; sino que es una cuestión meramente especulativa, que podemos dejar de lado cuando nuestra intención está dirigida al hacer u omitir. Por consiguiente, conocemos la libertad práctica por experiencia, como una de las causas naturales, a saber, [como] una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, mientras que la libertad trascendental exige una independencia de esta razón misma[1410] (en lo que atañe a la causalidad de ella, de comenzar una serie de fenómenos) respecto de todas las causas determinantes pertenecientes al mundo sensible, y en consecuencia, parece ser contraria a la ley de la naturaleza, y por tanto, a toda experiencia posible, y en consecuencia <A803>[B831]

sigue siendo un problema. Pero este problema no se le plantea a la razón en el uso práctico; y por consiguiente, en un canon de la razón pura nos ocupamos solamente de dos cuestiones que conciernen al interés práctico de la razón pura, y con respecto a las cuales debe ser posible un canon del uso de ella, a saber: ¿Hay un Dios? ¿Hay una vida futura? La cuestión de la libertad trascendental concierne sólo al saber especulativo, y la podemos dejar de lado como enteramente indiferente, cuando |// se trata de lo práctico; y sobre ella se puede encontrar suficiente <A804>[B832]
explicación en la Antinomia de la razón pura.

Sección segunda del canon de la razón pura
Del ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura

La razón nos condujo, en su uso especulativo, por el campo de las experiencias; y como tampoco allí se puede encontrar nunca plena satisfacción para ella, [nos condujo] de allí a las ideas especulativas, que al fin, empero, nos condujeron de vuelta a la experiencia, y así cumplieron su propósito de una manera que si bien era útil, no correspondía, empero, a nuestra expectativa. Ahora sólo nos queda un ensayo por hacer, a saber: [ver] si también se encuentra razón pura en el uso práctico; si en él, ella [nos] conduce a las ideas que alcancen los fines supremos de la razón pura, que acabamos de indicar; y [ver] si ésta, desde el punto de vista de su interés práctico, no podrá otorgarnos aquello que nos niega por completo con respecto al [interés] especulativo.

Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes:

|// *1) ¿Qué puedo saber?* <A805>[B833]

2) ¿Qué debo hacer?

3) ¿Qué puedo esperar?

La primera pregunta es meramente especulativa. Hemos agotado (me ufano de ello) todas las respuestas posibles para ella, y finalmente hemos encontrado aquella con la cual la razón se debe contentar, y con la cual tiene también motivo para contentarse, si no atiende a lo práctico; pero quedamos tan lejos de los dos grandes fines a los que estaba propiamente dirigido todo este empeño de la razón pura, como si, por desgana, nos hubiésemos negado desde el comienzo a hacer ese trabajo. Por consiguiente, si se trata del saber, al menos es seguro, y queda establecido, que en lo que toca a aquellos dos problemas nunca podremos obtenerlo.

La segunda pregunta es meramente práctica. Como tal, puede, ciertamente, pertenecer a la razón pura; pero entonces no es trascendental, sino moral, y por tanto no puede, en sí misma, dar ocupación a nuestra crítica.

La tercera pregunta, a saber: si hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar? es práctica y teórica a la vez, de manera que lo práctico sólo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica, y si ésta alcanza mayor elevación, [a la respuesta] de la pregunta especulativa.[1411] Pues todo *esperar* se dirige a la felicidad, y es, con respecto a lo práctico y a la ley moral, precisamente lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza son con respecto al conocimiento teórico |// de las cosas. <A806>[B834]
Aquél[1412] desemboca, por último, en la conclusión de que algo (que determina el ultimo fin posible) *es, porque algo debe acontecer*; éste[1413] [desemboca en la conclusión de] que algo (que opera como causa suprema) *es, porque algo acontece*.

La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración). A la ley práctica que nace de los móviles de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de la sagacidad); pero a aquella –en la medida en que haya alguna tal–[1414] que no tiene por móvil nada más que [alcanzar] el

merecimiento de ser feliz, la llamo moral (ley moral). La primera aconseja lo que hay que hacer si queremos ser partícipes de la felicidad; la segunda manda cómo debemos comportarnos, sólo para ser dignos de la felicidad. La primera se basa en principios empíricos; pues si no es por medio de la experiencia, no puedo saber cuáles son las inclinaciones existentes que pretenden ser satisfechas, ni cuáles son las causas naturales que pueden operar la satisfacción de ellas. La segunda hace abstracción de las inclinaciones y de los medios naturales de satisfacerlas, y considera solamente la libertad de un ente racional en general, y las condiciones necesarias sólo bajo las cuales ella concuerda con la distribución de la felicidad según principios;[1415] y por consiguiente, al menos *puede* basarse en meras ideas de la razón pura, y ser conocida *a priori*.

| // Supongo que efectivamente hay leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (sin tener consideración por móviles empíricos, es decir, por la felicidad) el hacer y el omitir, es decir, el uso de la libertad de un ente racional en general; y que esas leyes mandan *absolutamente* (no de manera meramente hipotética bajo la presuposición de otros fines empíricos) y que por consiguiente son necesarias desde todo punto de vista. Esta proposición puedo, con justicia, presuponerla, no sólo apelando a las demostraciones de los más esclarecidos moralistas, sino [apelando] al juicio moral de todo ser humano, si él se aviene a pensar[1416] distintamente una ley tal. <A807>[B835]

La razón pura contiene, pues, no en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, [principios] de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *historia* de la humanidad. Pues como ella manda que tales [acciones] deben acontecer, ellas deben poder acontecer; y debe ser posible, por consiguiente, una particular especie de unidad sistemática, a saber, la [unidad sistemática] moral, mientras que la unidad sistemática de la naturaleza *según principios especu-*

lativos de la razón no pudo ser demostrada,[1417] porque la razón tiene, sí, causalidad con respecto a la libertad en general, pero no [la tiene] con respecto a toda la naturaleza, y los principios morales de la razón pueden producir, ciertamente, acciones libres, pero no [pueden producir] leyes de la naturaleza. |// En consecuencia, los principios de la razón pura en su uso práctico <A808>[B836]
–precisamente, empero, en el uso moral–[1418] tienen realidad objetiva.

Llamo al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales (como *puede* serlo, de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales, y como *debe* serlo, de acuerdo con las leyes necesarias de la *moralidad*), un **mundo moral**. Así entendido, se lo piensa solamente como un mundo inteligible, porque allí se hace abstracción de todas las condiciones (fines) de la moralidad y aun de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). En esa medida, él es, pues, una mera idea, pero idea práctica, que puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible. La idea de un mundo moral tiene, por eso, realidad objetiva, no como si ella se refiriera[1419] a un objeto de una intuición inteligible (que no podemos concebir), sino [como si se refiriera] al mundo sensible, pero [entendido] como un objeto de la razón pura en el uso práctico de ella, y [como si se refiriera a] un *corpus mysticum* de los seres racionales en él,[1420] en la medida en que el libre albedrío de ellos,[1421] bajo leyes morales, tiene en sí mismo integral unidad sistemática, tanto consigo mismo, como con la libertad de cualquier otro.

Ésa fue la respuesta a la primera de las dos preguntas de la razón pura que conciernen al interés práctico: *Haz aquello por lo cual te tornes digno de* |// *ser feliz.* La segunda pregunta es: ¿acaso, si me comporto de tal ma- <A809>[B837]
nera que no soy indigno de la felicidad, puedo por ello esperar ser partícipe de ella? La respuesta a esta [pregunta] depende de si los principios de la razón pura que prescriben *a priori* la ley conectan con ella de manera necesaria también esta esperanza.

En consecuencia, digo: que así como los principios morales son necesarios según la razón en el uso *práctico* de ella, igualmente necesario es también, según la razón, suponer en su uso *teórico* que cada cual tiene motivo para esperar la felicidad en la misma medida en que se ha hecho digno de ella por su comportamiento; y que por consiguiente el sistema de la moralidad está enlazado indisolublemente con el de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura.

Ahora bien, en un mundo inteligible, es decir, en el mundo moral, en cuyo concepto hacemos abstracción de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad ([obstáculos] de las inclinaciones) se puede pensar también como necesario tal sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad; porque la libertad, por las leyes morales en parte impulsada y en parte restringida, [es] ella misma la causa de la universal felicidad, y por consiguiente los seres racionales, bajo la dirección de tales principios, serían ellos mismos los autores de su propia bienaventuranza duradera, y a la vez, de la bienaventuranza duradera de los otros. Pero este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma es sólo | // una <A810>[B838]
idea, cuya realización se basa en la condición de que *cada cual* haga lo que debe, es decir, [se basa en la condición] de que todas las acciones de los seres racionales acontezcan como si procedieran de una voluntad suprema que abarcase en sí, o bajo sí, todo albedrío particular. Pero como la obligatoriedad que procede de la ley moral sigue siendo válida para el uso particular[1422] que cada uno haga de la libertad aunque otros no se comporten de manera adecuada a esa ley, resulta que ni por la naturaleza de las cosas del mundo, ni por la causalidad de las acciones mismas y la relación de ellas con la moralidad, está determinada la relación que las consecuencias de ellas[1423] tendrán con la felicidad; y la mencionada conexión necesaria de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad no puede ser conocida por la razón si por fundamento se pone mera naturaleza; sino que [esa conexión necesaria]

sólo se puede esperar si una *razón suprema* que mande según leyes morales es puesta a la vez por fundamento, como causa de la naturaleza.

A la idea de esa inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta, enlazada con la suprema beatitud, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta está en exacta relación con la moralidad ([entendida] como el merecimiento de gozar de la felicidad), la llamo *el ideal del bien supremo*. Así, pues, la razón pura sólo en el ideal del supremo bien *originario* puede encontrar el fundamento de la conexión prácticamente necesaria de ambos | // elementos del bien supremo deriva- <A811>[B839]
do, a saber, de un mundo inteligible, es decir, [de un mundo] *moral*. Ahora bien, como, por medio de la razón, debemos representarnos a nosotros necesariamente como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos representen nada más que un mundo de fenómenos, [resulta que] deberemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible;[1424] y como éste[1425] no nos ofrece tal conexión, [deberemos suponerlo] como un mundo que para nosotros es futuro. Por consiguiente, Dios y una vida futura son dos presuposiciones que, según principios de la misma razón pura, son inseparables del mandato que la razón pura nos impone.

La moralidad, en sí misma, constituye un sistema; pero no la felicidad, excepto en la medida en que ella sea repartida de manera exactamente proporcional a la moralidad. Pero eso sólo es posible en el mundo inteligible, bajo un sabio Creador y Regidor. La razón se ve obligada a suponerlo a éste, junto con la vida en ese mundo –que nosotros tenemos que considerar como futuro–[1426] o bien [se ve obligada] a considerar las leyes morales como fantasías vacías; porque sin aquella presuposición debería quedar anulada la consecuencia necesaria de ellas, que la razón misma conecta con ellas. Por eso también cada uno ve las leyes morales como *mandamientos*, lo que no podrían ser si ellas no conectaran *a priori* con su regla consecuencias proporcionales, y por tanto, si no llevaran consigo *promesas*

y *amenazas*. Pero ellas tampoco podrían | // hacer esto, si no residieran en un ente necesario, [entendido] como el bien supremo, que es el único que puede hacer posible tal unidad funcional. <A812>[B840]

Al mundo, en la medida en que en él se atienda solamente a los seres racionales y a la interconexión de ellos según leyes morales bajo el gobierno del bien supremo, lo llamó **Leibniz** el *reino de la gracia*, y lo distinguió del *reino de la naturaleza*, en el que ellos están sujetos, ciertamente, a leyes morales, pero no esperan otras consecuencias de su conducta que las que se siguen del curso de la naturaleza de nuestro mundo sensible. Por consiguiente, vernos en el reino de la gracia, donde toda felicidad nos espera, excepto en la medida en que nosotros mismos limitemos nuestra participación en ella por no ser dignos de ser felices, es una idea prácticamente necesaria de la razón.

Las leyes prácticas, en la medida en que a la vez llegan a ser fundamentos subjetivos de las acciones, es decir, [en la medida en que llegan a ser] principios subjetivos, se llaman *máximas*. La *evaluación* de la moralidad, según la pureza de ella y sus consecuencias, se hace según *ideas*; la *observancia* de las leyes de ella, según *máximas*.

Es necesario que todo el curso de nuestra vida esté sujeto a máximas morales; pero a la vez es imposible que esto ocurra, si la razón no conecta con la ley moral –que es una mera idea–[1427] una causa eficiente que determine, para el comportamiento conforme a ella,[1428] un resultado que corresponda exactamente, ya sea en esta vida, o en | // otra, a nuestros fines más elevados. Por consiguiente, sin un Dios y sin un mundo que ahora no es visible para nosotros, pero que esperamos, las magníficas ideas de la moralidad son, por cierto, objetos de elogio y de admiración, pero no motores del propósito y de la ejecución, porque no colman todo el fin que es natural a todo ser racional, [fin] que es necesario y que está determinado *a priori* por la razón pura misma.[1429] <A813>[B841]

La sola felicidad está lejos de ser para nuestra razón el completo bien. Ella no la aprueba (por mucho que la inclinación la desee) si no está

unida al merecimiento de ser feliz, es decir, a la conducta moralmente buena. La sola moralidad, y con ella, el solo *merecimiento* de ser feliz, está también lejos de ser el completo bien. Para completarlo a éste, aquel que no se ha comportado de manera indigna de la felicidad debe poder tener la esperanza de llegar a ser partícipe de ella. Ni la misma razón, libre de toda intención privada, puede juzgar de otro modo, si ella, sin considerar ningún interés propio, se pone en el lugar de un ser que tuviera que repartir a otros toda la felicidad; pues en la idea práctica las dos piezas están enlazadas esencialmente, aunque de tal manera, que la disposición moral del ánimo, como condición, es lo que primeramente hace posible la participación en la felicidad, y no es que, al revés, la perspectiva de felicidad haga posible la disposición moral del ánimo. Pues en este último caso ella no sería moral,[1430] y por tanto | // tampoco sería digna de la completa feli- <A814>[B842]
cidad, que no reconoce, ante la razón, otra limitación que la que proviene de nuestra propia conducta contraria a la moral.

Por consiguiente, la felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales, por la cual ellos son dignos de ella, es lo único que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos instalarnos, según los preceptos de la razón pura, pero práctica; el cual, ciertamente, es sólo un mundo inteligible, ya que el mundo sensible no nos promete que la naturaleza de las cosas tenga la misma unidad sistemática de los fines; [mundo] cuya realidad[1431] tampoco puede fundarse de otra manera que sobre la presuposición de un bien supremo originario; [mundo] en el que una razón subsistente por sí misma,[1432] pertrechada con toda la suficiencia de una causa suprema, de acuerdo con la más perfecta conformidad a fines, funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas, el cual [orden], empero, nos está muy oculto en el mundo sensible.

Esta teología moral tiene sobre la especulativa la peculiar ventaja de que ella conduce infaliblemente al concepto de un Ente originario *único*, *perfectísimo* y *racional*, [concepto] que la teología especulativa ni siquiera nos

indica a partir de fundamentos objetivos,[1433] y del que mucho menos puede *convencernos*.[1434] Pues ni en la teología trascendental, ni en la natural, por muy lejos que la razón nos lleve en ellas, encontramos ningún fundamento significativo para suponer solamente un *único* ente | // que antepongamos a <A815>[B843]
todas las causas naturales, y [que sea tal,] que tengamos suficiente motivo para hacer depender de él, a la vez, todas estas causas, en todo respecto.[1435] Por el contrario, si, desde el punto de vista de la unidad moral, como [si fuera desde] una ley necesaria del universo, consideramos la única causa que podría darle a ésta una eficacia adecuada,[1436] y por tanto, [que podría darle] también fuerza de obligación para nosotros, resulta que [esa causa] debe ser una única voluntad suprema,[1437] que abarca en sí todas esas leyes. Pues ¿cómo podríamos encontrar en diferentes voluntades una unidad perfecta de los fines? Esa voluntad debe ser omnipotente, para que toda la naturaleza y la referencia de ella a la moralidad en el mundo le estén sometidas; omnisciente, para que conozca lo más íntimo de las disposiciones del ánimo y el valor moral de ellas; omnipresente, para que esté inmediatamente cerca de toda necesidad requerida por el sumo bien del mundo;[1438] eterna, para que en ningún tiempo falte esa concordancia de la naturaleza y la libertad, etc.

Pero esa unidad sistemática de los fines en este mundo de las inteligencias –el cual, aunque como mera naturaleza sólo pueda llamarse mundo sensible, como sistema de la libertad, empero, puede llamarse [mundo] inteligible, es decir, mundo moral (*regnum gratiae*)–[1439] conduce infaliblemente también a la unidad de todas las cosas que constituyen este gran todo; unidad conforme a fines, basada en leyes universales de la naturaleza –así como la primera [unidad] se basa en leyes universales y necesarias de la moral–[1440] y reúne la razón práctica con la especulativa. Se debe representar al mundo como [si hubiera] surgido de una idea | // si <A816>[B844]
ha de concordar con aquel uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos tendríamos por indignos de la razón, a saber, con el uso moral, que se basa enteramente en la idea del bien supremo. Mediante ello, toda investiga-

ción de la naturaleza recibe una dirección [que apunta] hacia la forma de un sistema de los fines, y en su máxima extensión se vuelve físico-teología. Pero ésta, habiendo partido del orden moral [entendido] como una unidad fundada en la esencia de la libertad y no contingentemente instaurada por mandamientos externos, conduce la conformidad a fines, [propia] de la naturaleza, a fundamentos que deben estar inseparablemente conectados *a priori* con la posibilidad interna de las cosas; y con ello [conduce] a una *teología trascendental* que toma por principio de la unidad sistemática al ideal de la suma perfección ontológica, el cual [principio] conecta todas las cosas según leyes de la naturaleza universales y necesarias, porque todas ellas tienen su origen[1441] en la necesidad absoluta de un único ente originario.

¿Qué *uso* podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso con respecto a la experiencia, si no nos proponemos fines? Pero los fines más elevados son los de la moralidad, y éstos sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer. Pero [aun] provistos de éstos, y siguiendo la guía que ellos nos dan, no podemos hacer, del conocimiento de la naturaleza, ningún uso conveniente con respecto al conocimiento,[1442] allí donde la naturaleza misma no | // ha introducido una unidad conforme a fines; pues sin ésta <A817>[B845]
no tendríamos ni siquiera razón alguna, porque no tendríamos ninguna escuela para ella, ni ningún cultivo [de ella] por medio de objetos que ofrecieran la materia para tales conceptos. Pero aquella unidad conforme a fines es necesaria, y está fundada en la esencia misma del albedrío; y ésta, entonces, que contiene la condición de la aplicación de ella *in concreto*, debe serlo también;[1443] y así la elevación trascendental de nuestro conocimiento racional no sería la causa, sino sólo el efecto de la conformidad a fines práctica, que la razón pura nos impone.

Por eso, encontramos también en la historia de la razón humana que antes que los conceptos morales estuvieran suficientemente depurados y determinados, y antes que se entendiera, a partir de principios necesarios,

la unidad sistemática de los fines de acuerdo con ellos,[1444] el conocimiento de la naturaleza –e incluso un grado considerable de cultivo de la razón en muchas otras ciencias–[1445] en parte sólo pudo producir conceptos toscos y vagos de la divinidad, y en parte dejó, en general, una indiferencia sorprendente con respecto a esa cuestión. Una elaboración mayor de las ideas morales, que se tornó necesaria por la ley moral extremadamente pura de nuestra religión, aguzó [la atención de] la razón hacia el objeto, por el interés que le obligó a tener por él; y sin que contribuyeran a ello ni más amplios conocimientos de la naturaleza, ni cogniciones trascendentales acertadas y fidedignas (que siempre | // han faltado), produjeron[1446] un <A818>[B846]
concepto de la esencia divina que tenemos ahora por el [concepto] correcto, no porque la razón especulativa nos haya convencido de su exactitud, sino porque [ese concepto] concuerda perfectamente con los principios morales de la razón. Y así, finalmente, es siempre la razón pura, pero sólo en su uso práctico, la única que tiene el mérito de conectar con nuestro más elevado interés un conocimiento que la mera especulación sólo puede figurarse, pero al que no puede darle validez; y [la única que tiene el mérito] de hacer de él, con ello, no un dogma demostrado, pero sí una presuposición absolutamente necesaria para lo que se refiere a los fines más esenciales de ella.

Pero cuando la razón práctica ha alcanzado ese punto elevado, a saber, el concepto de un ente originario único, en cuanto bien supremo, ella no puede arrogarse la potestad –como si se hubiera elevado por encima de todas las condiciones empíricas de la aplicación de él, y como si hubiera ascendido hasta alcanzar el conocimiento inmediato de nuevos objetos–[1447] de tomar ese concepto por punto de partida y de deducir de él las leyes morales mismas. Pues precisamente la necesidad práctica interna de éstas fue la que nos condujo a la presuposición de una causa subsistente por sí misma, o bien [a la presuposición] de un sabio Regidor del mundo, para prestarles eficacia a aquellas leyes; y por eso no podemos considerarlas, inversamente, como con-

tingentes según éste,[1448] y como derivadas de una mera voluntad, y en particular, [no podemos considerarlas como derivadas] de una voluntad de la que no | // tendríamos concepto alguno si no [nos] lo hubiéramos fabricado noso- <A819>[B847] tros, de acuerdo con aquellas leyes. En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque son mandamientos de Dios, sino que las consideraremos como mandamientos divinos, porque estamos internamente obligados a ellas.[1449] Estudiaremos[1450] la libertad bajo la unidad conforme a fines, según principios de la razón;[1451] y creeremos adecuarnos a la voluntad divina solamente en la medida en que tengamos por sagrada la ley moral que la razón nos enseña a partir de la naturaleza misma de las acciones; creeremos servirle[1452] sólo si trabajamos por el mayor bien del mundo, en nosotros y en los otros. La teología moral, por consiguiente, tiene sólo un uso inmanente, a saber, [sirve] para cumplir nuestra destinación aquí en el mundo, insertándonos en el sistema de todos los fines; y no [sirve] para abandonar, de manera extravagante, o incluso dolosa, el hilo conductor de una razón que legisla moralmente sobre la buena conducta en la vida, para anudarlo inmediatamente a la idea del Ser supremo, lo que produciría un uso trascendente, pero que tal como el [uso trascendente] de la mera especulación,[1453] [necesariamente] debe trastornar y tornar vanos los fines últimos de la razón.

| // Sección tercera del canon de la razón pura <A820>[B848]

De la opinión, el saber y la fe[1454]

El asenso[1455] es un acontecimiento en nuestro entendimiento, [acontecimiento] que puede decansar en fundamentos objetivos, pero que también exige causas subjetivas en la mente de quien juzga. Si [el asenso] es válido para cualquiera, con tal que posea razón, entonces el fundamento de él es objetivamente suficiente, y el asenso se llama entonces *convicción*. Si tiene su fundamento sólo en la particular constitución del sujeto, se llama *persuasión*.

La persuasión es una mera apariencia, porque el fundamento del juicio, [fundamento] que reside solamente en el sujeto, es tenido por objetivo. Por eso, un juicio tal tiene sólo validez privada, y el asenso no se puede comunicar. Pero la verdad se basa en la concordancia con el objeto, con respecto al cual, en consecuencia, los juicios de cada entendimiento deben ser concordantes (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La piedra de toque del asenso, [para determinar] si es convicción o mera persuasión, es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el asenso es válido para la razón de todo ser humano; pues entonces al menos se presume que el fundamento de la | // concordancia de todos los juicios,[1456] a pesar de la diferencia de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por eso, todos concordarán y con ello demostrarán la verdad del juicio. <A821>[B849]

Según eso, la persuasión no puede, por cierto, distinguirse subjetivamente de la convicción, cuando el sujeto tiene a la vista el asenso solamente como fenómeno de su propia mente; pero el ensayo que con los fundamentos de él que son válidos para nosotros se hace en el entendimiento de otros, [para ver] si producen sobre una razón ajena precisamente el mismo efecto que en la nuestra, es un medio, aunque sólo subjetivo, [que] por cierto no [sirve] para producir convicción, pero sí para descubrir la validez meramente privada del juicio, es decir, [para descubrir] en él algo que es mera persuasión.

Si además se pueden desplegar las *causas* subjetivas del juicio, [causas] que nosotros tomamos por *fundamentos* objetivos de él, y [si se puede,] por tanto, explicar el asenso engañoso como un acontecimiento en nuestra mente, sin que se necesite para eso la constitución del objeto, entonces ponemos al desnudo la apariencia ilusoria, y no seremos ya engañados por ella, aunque sí seamos siempre tentados, en cierto grado, cuando la causa subjetiva de la apariencia ilusoria está ligada a nuestra naturaleza.

No puedo *afirmar*, es decir, enunciar como un juicio necesariamente válido para cualquiera, nada más que aquello que |// produce convicción. <A822>[B850] La persuasión puedo guardarla para mí, si estoy contento con ella, pero no puedo, ni debo, pretender hacerla válida fuera de mí.

El asenso, o la validez subjetiva del juicio, con respecto a la convicción (que posee a la vez validez objetiva) tiene los tres grados siguientes: *opinar*, *creer* y *saber*. *Opinar* es un asenso con conciencia, [que es] insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si el último[1457] es sólo subjetivamente suficiente, y a la vez se lo tiene por objetivamente insuficiente, se llama *creer*. Finalmente, el asenso que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama *saber*. La suficiencia subjetiva se llama *convicción* (para mí mismo); la objetiva, *certeza* (para todos). No me detendré en la explicación de conceptos tan comprensibles.

No me es lícito arrogarme la potestad de *opinar*, sin *saber*, al menos, algo, por medio de lo cual el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una conexión con la verdad, la cual [conexión], aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una ficción caprichosa. La ley de una conexión tal debe ser, además, cierta. Pues si con respecto a ella no tengo tampoco nada más que una opinión, entonces todo es sólo un juego de la imaginación, sin la más mínima relación con la verdad. En los juicios por razón pura no está permitido *opinar*. Pues como no se apoyan en fundamentos de experiencia, |// sino que allí donde <A823>[B851] todo es necesario todo tiene que ser conocido *a priori*, resulta que el principio de la conexión exige universalidad y necesidad, y por tanto entera certeza; en caso contrario, no se encuentra ninguna guía que nos lleve a la verdad. Por eso es absurdo opinar en la matemática pura; uno debe saber, o bien debe abstenerse de juzgar. Y lo mismo ocurre con los principios de la moralidad, pues uno no puede arriesgar una acción [sólo] por la mera opinión de que algo está *permitido*, sino que tiene que saberlo.

Por el contrario, en el uso trascendental de la razón el opinar es, por cierto, muy poco, pero el saber es demasiado. Desde un punto de vista meramente especulativo, por consiguiente, aquí no podemos juzgar; porque los fundamentos subjetivos del asenso, que son los que pueden producir la fe, no merecen ninguna aprobación en las cuestiones especulativas, ya que no se sostienen sin auxilio empírico, ni se pueden comunicar a otros en la misma medida.

Pero el asenso que es insuficiente teóricamente, *con respecto a lo práctico* solamente, se puede muy bien llamar fe. Esa intención práctica es, o bien la de la *habilidad*, o bien la de la *moralidad*; la primera se dirige a fines arbitrarios y contingentes; la segunda, a fines absolutamente necesarios.

Una vez que es propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Esa necesidad es subjetivamente suficiente, aunque sólo |// comparativamente,[1458] si no conozco otras condiciones <A824>[B852] bajo las cuales se pudiera alcanzar el fin; mientras que es absolutamente suficiente, y [suficiente] para todos, si sé con certeza que nadie podría conocer otras condiciones que llevaran al fin propuesto. En el primer caso, mi presuposición, y el asenso a ciertas condiciones, es una creencia meramente contingente; pero en el segundo caso, es una creencia necesaria. El médico debe hacer algo por un enfermo que está en peligro, pero no conoce la enfermedad. Considera los fenómenos, y como no se le ocurre nada mejor, juzga que es la tuberculosis. Su creencia es meramente contingente, incluso según su propio juicio; otro quizá acertaría mejor. A esta creencia contingente, que sirve de fundamento al uso efectivo de los medios para ciertas acciones, la llamo *fe pragmática*.

La *apuesta* es la piedra de toque habitual, [para saber] si lo que alguien afirma es mera persuasión, o [si es,] al menos, convicción subjetiva, es decir, creencia firme. A menudo alguien expresa sus sentencias con una porfía tan confiada y tan inflexible, que parece haber dejado de lado ente-

ramente toda preocupación acerca del error. Una apuesta le desconcierta. A veces se revela que él posee persuasión suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez. Pues al primero lo arriesga, pero sólo cuando se trata de diez |// advierte lo que antes no había notado, a saber, que bien <A825>[B853] puede ser que se haya equivocado. Si uno en el pensamiento se representa que tiene que apostar a algo la felicidad de toda la vida, disminuye mucho nuestro juicio triunfal, nos volvemos muy pusilánimes y sólo entonces descubrimos que nuestra creencia no llega tan lejos. Así, la fe pragmática tiene solamente un grado, que puede ser grande o pequeño, según la diversidad del interés que esté en juego.

Pero como, aunque con respecto a un objeto no podamos emprender nada, y por tanto el asenso sea meramente teórico, sin embargo, en muchos casos, podemos concebir en el pensamiento e imaginar una empresa para la cual suponemos tener fundamentos suficientes, si hubiera un medio de establecer la certeza de la cosa, [de ello resulta que] hay un *analogon* de lo *práctico* en los juicios meramente teóricos a cuyo asenso[1459] conviene la palabra *fe*, a la que podemos denominar la *fe doctrinal*. Si fuera posible establecerlo mediante alguna experiencia, yo estaría dispuesto a apostar todo lo que poseo a que hay habitantes en alguno, al menos, de los planetas que vemos. Por eso digo que no es mera opinión, sino una firme fe (sobre cuyo acierto arriesgaría yo muchas cosas buenas de la vida), que hay también habitantes en otros mundos.

|// Ahora bien, debemos confesar que la doctrina de la existencia de <A826>[B854] Dios pertenece a la fe doctrinal. Pues aunque con respecto al conocimiento teórico del mundo no tenga yo que *disponer* nada que presuponga necesariamente este pensamiento como condición de mis explicaciones de los fenómenos del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, sin embargo, la unidad conforme a fines es una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo pasarla por alto, ya que, además,

la experiencia me ofrece ejemplos de ella en abundancia. Pero no conozco otra condición de esta unidad, que haga de ella, para mí, un hilo conductor de la investigación de la naturaleza, excepto la presuposición de que una inteligencia suprema ha ordenado todo así, de acuerdo con los más sabios fines. En consecuencia, es condición para un propósito ciertamente contingente, pero no poco importante, a saber, para tener una guía en la investigación de la naturaleza, el presuponer un sabio Creador del mundo. El resultado de mis ensayos confirma además con tanta frecuencia la utilidad de esa presuposición –contra la cual, además, nada hay que pueda aducirse de manera decisiva–[1460] que digo demasiado poco si pretendo llamar mera opinión a mi asenso; sino que se puede decir, incluso en este contexto teórico, que creo firmemente en un Dios; pero entonces esa fe no es, en sentido estricto, práctica; sino que se la debe llamar una fe doctrinal, que la | // *teología* de la natura- <A827>[B855]
leza (físico-teología) debe producir necesariamente por todas partes. En atención a esa misma sabiduría, si se consideran las magníficas dotes de la naturaleza humana y la brevedad de la vida, tan inadecuada a aquéllas, se puede encontrar igualmente un fundamento suficiente para una fe doctrinal en la vida futura del alma humana.

La expresión fe es, en esos casos, expresión de modestia desde un punto de vista *objetivo*, pero sin embargo, a la vez, desde un [punto de vista] *subjetivo*, [es expresión] de la firmeza de la confianza. Aunque me limitara aquí a darle al asenso meramente teórico solamente el nombre de [una] hipótesis que estuviese yo autorizado a suponer, ya con eso me comprometería a tener, de la índole de una causa del mundo, y del otro mundo, más conocimiento conceptual que el que puedo efectivamente mostrar; pues acerca de lo que supongo, aunque sólo sea como hipótesis, debo conocer, en lo que respecta a sus propiedades, al menos lo suficiente para que *no* tenga yo que inventar *el concepto de ello*, sino *solamente la existencia de ello*. Pero la palabra fe se refiere solamente a la guía que una idea me da, y al influjo subjetivo

sobre el desarrollo de mis acciones racionales, [desarrollo] que me retiene en ella,[1461] aunque no esté yo en condiciones de dar cuenta de ella desde un punto de vista especulativo.

Pero la fe meramente doctrinal tiene en sí cierta inestabilidad; uno se aparta de ella muchas veces, por las dificultades que se encuentran en la especulación, |// aunque uno vuelva indefectiblemente siempre a <A828>[B856]
ella.

Muy otra cosa es lo que ocurre con la *fe moral*. Pues allí es absolutamente necesario que algo debe acontecer, a saber, [es absolutamente necesario] que yo obedezca en todo a la ley moral. El fin está establecido aquí de manera ineludible, y según todo lo que yo puedo entender, sólo una única condición es posible, bajo la cual ese fin está concatenado coherentemente con todos los fines, y por ello posee validez práctica, a saber: que haya un Dios y un mundo futuro; yo sé también con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de los fines bajo la ley moral. Pero como, entonces, el precepto moral es a la vez mi máxima (tal como la razón manda que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura, y estoy seguro de que nada podría hacer vacilar esa fe, porque con ello serían derribados mis principios morales mismos, a los que no puedo renunciar sin hacerme aborrecible a mis propios ojos.

De esa manera, después del fracaso de todos los propósitos ambiciosos de una razón que se extravía más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía bastante, de manera que tenemos causa para estar contentos con ello desde un punto de vista práctico. Por cierto que nadie podrá ufanarse de *saber* que existe un Dios y una |// vida futura; pues si <A829>[B857]
alguien lo sabe, entonces él es precisamente el hombre que hace mucho que estoy buscando. Todo saber (si concierne a un objeto de la mera razón) se puede comunicar, y entonces yo podría esperar ver que por medio de la enseñanza de él se ensanchara mi saber en tan admirable medida. No;

la convicción no es certeza *lógica*, sino certeza *moral*; y como descansa en fundamentos subjetivos (de la disposición moral del ánimo), resulta que ni siquiera debo decir: *es* moralmente cierto que hay un Dios, etc., sino: *yo estoy* moralmente cierto, etc. Eso significa: la fe en un Dios y en otro mundo está tan entrelazada con mi disposición moral de ánimo, que así como no corro peligro de perder la primera, así tampoco me preocupo porque pueda serme arrancada jamás la segunda.[1462]

Lo único que aquí despierta dudas es que esa fe racional se basa en la presuposición de disposiciones morales del ánimo. Si nos apartamos de esto y suponemos a alguien que fuese enteramente indiferente con respecto a las leyes morales, entonces la cuestión que la razón plantea se vuelve sólo un problema para la especulación, y en ese caso se la puede apoyar todavía, por cierto, con fundamentos fuertes provenientes de la analogía, pero no con unos [fundamentos] que sean tales que la más enconada desconfianza deba rendirse a ellos.* Pero | // ningún ser humano, en estas cuestiones, está libre de todo interés. Pues aunque por la falta de buenas disposiciones del ánimo esté privado del [interés] moral, también en ese caso, sin embargo, queda [interés] suficiente para hacer que *tema* la existencia de Dios, y [que tema] al futuro. Pues para ello no se precisa nada más, sino que él no pueda aducir *certeza* alguna de que no hay *ningún* ente tal, ni *ninguna* vida futura; para [aducir] esa [certeza], como eso debería ser demostrado por mera razón, y por tanto apodícticamente, él tendría que demostrar la imposibilidad de ambos, a lo cual ciertamente no puede comprometerse ningún hombre razonable. Eso sería una fe *negativa*, que no podría, por cierto, producir moralidad ni buenas disposiciones de ánimo, pero sí podría producir un <A830>[B858]

* La mente humana pone (tal como creo que ocurre necesariamente con todo ser racional) | // un interés natural en la moralidad, aunque no sea [un interés] indiviso, ni prácticamente preponderante. Consolidad y aumentad ese interés, y encontraréis a la razón muy dócil, e incluso [la encontraréis] más esclarecida, para unir con el interés práctico también el interés especulativo. ¡Pero si no cuidáis de formar, antes, hombres buenos, aunque sólo sea a medias, nunca haréis de ellos tampoco hombres que tengan fe sincera! <A830>[B858]

analogon de ellas, a saber, podría refrenar enérgicamente la irrupción de las [disposiciones de ánimo] malas.

Pero, se dirá, ¿eso es todo lo que logra la razón pura, cuando abre perspectivas [que van] más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe? ¡Otro tanto habría podido alcanzar el |// entendi- <A831>[B859]
miento común,[1463] sin pedir para ello consejo a los filósofos!

No voy a encomiar aquí el servicio que la filosofía ha prestado a la razón humana con el laborioso esfuerzo de su crítica; aun si el resultado fuera meramente negativo; pues acerca de ello se hallará todavía algo más en la sección siguiente. ¿Pero exigís, entonces, que un conocimiento que es importante para todos los seres humanos haya de sobrepasar el entendimiento común,[1464] y tenga que seros revelado sólo por filósofos? Eso mismo que reprocháis es la mejor confirmación de lo acertado de las afirmaciones hechas hasta ahora, porque con ello se pone al descubierto lo que al comienzo no se podía prever, a saber, que a la naturaleza, en aquello que es importante para [todos] los seres humanos sin distinción, no se la puede culpar de distribuir sus dones con parcialidad, y que en lo que respecta a los fines esenciales de la naturaleza humana la más alta filosofía no puede ir más lejos que la guía que ella[1465] ha otorgado también al más común entendimiento.

|// Capítulo tercero de la doctrina trascendental del método <A832>[B860]
La arquitectónica de la razón pura

Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Puesto que la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos[1466] hace un sistema, resulta que la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general, y por tanto forma parte necesariamente de la doctrina del método.

Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden ser, en general, una rapsodia, sino que deben constituir un sistema, sólo en el cual pueden apoyar y llevar adelante los fines esenciales de ella.[1467] Entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida en que mediante ese concepto se determina *a priori* tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes. El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él.[1468] La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos, cuando ocurre el conocimiento de las restantes; | // y <A833>[B861]
[hace] que no se produzca ningún añadido contingente, ni haya ninguna cantidad indeterminada de perfección que no tenga sus límites determinados *a priori*. Por tanto, el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intussusceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines.

Para su realización la idea requiere un *esquema*, es decir, una multiplicidad esencial y un orden esencial de las partes, determinados *a priori* a partir del principio del fin.[1469] Aquel esquema que no está diseñado según una idea, es decir, a partir del fin principal de la razón, sino [que está diseñado] empíricamente, según propósitos que se presentan de manera contingente (cuyo conjunto no se puede conocer de antemano) produce unidad *técnica*; en cambio, aquel que surge solamente en conformidad con una idea ([caso] en el cual la razón impone *a priori* los fines, y no los espera empíricamente) funda una unidad *arquitectónica*. Aquello que llamamos ciencia no puede surgir técnicamente, en virtud de la semejanza de lo múltiple, o [en virtud] del uso contingente del conocimiento *in concreto* para toda clase de fines externos caprichosos; sino [que tiene que

surgir] arquitectónicamente, en virtud del parentesco y de la deducción a partir de un único fin supremo e interno, que hace posible primeramente al todo; el esquema de ella[1470] debe contener el contorno (*monogramma*) y la división del todo en | // miembros de acuerdo con la idea, es decir, *a* <A834>[B862] *priori*;[1471] y debe distinguir ese [todo] de todos los otros, de manera segura y según principios.

Nadie intenta instituir una ciencia sin basarse en una idea. Pero en la elaboración de ella[1472] muy raramente el esquema, e incluso la definición que él da[1473] de su ciencia al comienzo, corresponden a la idea que él tiene;[1474] pues ésta reside en la razón como un germen todas cuyas partes están todavía ocultas y muy poco desarrolladas, y apenas son cognoscibles para la observación microscópica. Por eso, como todas las ciencias son concebidas desde el punto de vista de cierto interés universal, no se debe determinarlas ni definirlas según la descripción de ellas que su autor ofrece, sino [que se debe definirlas y determinarlas] según la idea que uno, a partir de la unidad natural de las partes que él ha recolectado,[1475] encuentra fundada en la razón misma. Pues entonces se encontrará que el autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos; y que por eso no pueden determinar ni el contenido propio, ni la articulación (unidad sistemática) ni los límites de la ciencia.

Es una lástima que sólo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía de una idea que reside escondida en nosotros, muchos conocimientos que se refieren a ella, [y que nos sirven] como materiales de construcción, e incluso [sólo después] de haber pasado | // mucho tiempo combinándolos técnicamente, nos sea <A835>[B863] posible, por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón. Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera con-

fluencia de conceptos recolectados; aunque todos [esos sistemas] tenían su esquema, como un germen originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos, a su vez, están unidos entre sí de manera funcional, como los miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano, y permiten una arquitectónica de todo el saber humano, la cual, en el tiempo presente, cuando ya tanto material se ha juntado o puede ser recogido de las ruinas de antiguos edificios desmoronados, no sólo sería posible, sino que ni siquiera sería difícil. Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, solamente con diseñar la *arquitectónica* de todo conocimiento proveniente de la *razón pura*, y comenzamos ahora por el punto en que la raíz general de nuestra potencia cognoscitiva se divide, y echa dos troncos, uno de los cuales es la *razón*. Pero aquí entiendo por razón toda la facultad cognoscitiva superior, y opongo, pues, lo racional a lo empírico.

Si hago abstracción de todo contenido del conocimiento, objetivamente considerado, resulta que todo conocimiento, | // subjetivamente, es o bien <A836>[B864]
histórico, o bien racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principiis*. Cualquiera sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para quien lo posee éste es histórico, si él conoce solamente en el grado y en la medida en que [el conocimiento] le ha sido dado desde afuera,[1476] ya sea que le haya sido dado por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción (conocimientos generales). Por eso, quien ha *aprendido*, propiamente, un sistema de filosofía, p. ej. el de *Wolff*, aunque tenga en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, junto con la articulación de todo el edificio doctrinal, y pueda repetirlo todo de memoria, no tiene más que un completo conocimiento *histórico* de la filosofía wolffiana; sabe, y juzga, sólo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnadle una definición, y no sabe de dónde ha de sacar otra. Se educó según una razón ajena, pero la facultad

de imitar no es la de producir; es decir, el conocimiento, en él, no surgió *de* la razón, y aunque, objetivamente, era por cierto un conocimiento racional, sin embargo, subjetivamente, es meramente histórico. Ha comprendido y retenido bien, es decir, ha aprendido, y es la copia de un hombre viviente, vaciada en yeso. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (es decir, que en el comienzo sólo pueden surgir de la propia razón del ser humano) pueden llevar ese nombre también subjetivamente, sólo si han sido extraídos de | // fuentes universales de la razón, de las que puede surgir <A837>[B865]
también la crítica, e incluso la recusación de lo aprendido; es decir, [pueden llevar ese nombre solamente] si han sido obtenidos a partir de principios.

Ahora bien, todo conocimiento racional es, o bien por conceptos, o bien por construcción de los conceptos; el primero se llama [conocimiento] filosófico, el segundo, matemático. Acerca de la diferencia interna de ellos he tratado ya en el capítulo primero. Un conocimiento, según esto, puede ser objetivamente filosófico, mientras que es subjetivamente histórico, como ocurre entre la mayoría de los escolares, y con todos los que nunca miran más allá de la escuela y siguen siendo escolares toda su vida. Pero es curioso que el conocimiento matemático, tal como se lo ha aprendido, pueda ser contado, sin embargo, también subjetivamente como conocimiento racional, y que en él no se halle esa diferencia, como [se la halla] en el filosófico. La causa es que las fuentes de conocimiento, sólo de las cuales puede extraer [el suyo] el maestro, nunca están en otro lado que en los principios esenciales y auténticos de la razón, y por tanto, [esos conocimientos] nunca pueden ser adquiridos en otro lado por el escolar, ni pueden ser recusados, y eso precisamente porque el uso de la razón aquí ocurre solamente *in concreto*, aunque sin embargo *a priori* –a saber, [ocurre] en la intuición pura, que por su misma pureza está libre de errores–,[1477] y excluye todo engaño y todo error. Por consiguiente, entre todas las ciencias racionales (*a priori*) sólo la mátemática se puede aprender, pero nunca la filosofía (a no ser históricamente); sino que, en lo que respecta a la razón,[1478] se puede solamente, cuando mucho, aprender a *filosofar*.

|// El sistema de todo el conocimiento filosófico es la *filosofía*. Se la <A838>[B866]
debe tomar objetivamente, si se entiende por ella el modelo para la evaluación de todos los ensayos de filosofar, la cual [filosofía][1479] ha de servir para evaluar toda filosofía subjetiva, cuyo edificio es, con frecuencia, tan múltiple y cambiante. De ese modo, la filosofía es una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*, a la cual, empero, uno procura aproximarse por varios caminos, hasta que se descubra el sendero único, muy invadido por el crecimiento de la sensibilidad, y se logre hacer igual al modelo –tanto como ello sea concedido a los hombres–[1480] la copia, que hasta ahora es fallida. Mientras [eso no se haya alcanzado], no se puede aprender filosofía; pues ¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, [sólo se puede] ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella; pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos[1481] en las fuentes de ellos, y de confirmarlos, o recusarlos.

Pero hasta entonces el concepto de filosofía es sólo un *concepto escolástico*, a saber, [el concepto] de un sistema del conocimiento que sólo es buscado como ciencia,[1482] sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección *lógica* del conocimiento. Pero hay también un *concepto cósmico* (*conceptus cosmicus*) que ha servido siempre de fundamento de aquella denominación,[1483] principalmente cuando se lo |// personificó, por así decir, y se lo representó, como un <A839>[B867]
modelo, en el ideal del *filósofo*. En este sentido, filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un artista de la razón, sino el legislador de la razón humana. Sería muy jactancioso llamarse uno a sí mismo un filósofo en esta significación, y pretender haber llegado a igualar al modelo, que sólo está en la idea.

El matemático, el físico, el lógico, por muy excelente que sea el progreso de los primeros en conocimientos racionales en general, y el de los segundos en conocimientos filosóficos en particular, son solamente artistas de la razón. Hay además un maestro en el ideal,[1484] que los pone a trabajar a todos éstos, [y que] los emplea como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana. Sólo a éste deberíamos llamarlo el filósofo; pero como a él mismo no se lo encuentra en ninguna parte, mientras que la idea de la legislación de él se encuentra por todas partes en cada razón humana, nos atendremos solamente a la última,[1485] y determinaremos más precisamente cuál es la unidad sistemática que la filosofía, [entendida] según ese concepto cósmico,[*] | // prescribe desde el punto de vista de los fines. <A840>[B868]

Por eso, los fines esenciales no son todavía los más altos; de éstos sólo puede haber uno (si se ha alcanzado una perfecta unidad sistemática de la razón). Por eso, ellos, o bien son el fin final, o son fines subalternos que pertenecen necesariamente a aquél como medios. El primero no es otro que la completa destinación del hombre, y la filosofía acerca de ésta se llama moral. En virtud de esa preeminencia que tiene la filosofía moral ante toda otra aspiración de la razón, se dio el nombre de filósofo, también entre los Antiguos, siempre a la vez y principalmente al moralista; y aun la [sola] apariencia exterior de dominio de sí mismo por la razón hace que todavía ahora se llame filósofo a alguien, según cierta analogía, aun cuando su saber sea limitado.

Ahora bien, la legislación de la razón humana (filosofía) tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad; y contiene, pues, tanto la ley de la naturaleza, como también la ley moral, al comienzo en dos sistemas particulares, pero finalmente en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo *que existe*; la de las costumbres, solamente a aquello *que debe existir*.

[*] Se llama aquí *concepto cósmico* a aquel que se refiere a lo que necesariamente interesa a cada cual; por tanto, determino según *conceptos escolásticos* el propósito de una ciencia, cuando se la considera solamente como una de las habilidades para ciertos fines cualesquiera.

Toda filosofía es, empero, o bien un conocimiento por razón pura, o un conocimiento racional a partir de principios empíricos. El primero se llama filosofía pura; el segundo, filosofía empírica.

|// Ahora bien, la filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica* <A841>[B869] (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*; aunque este nombre puede dársele también a toda la filosofía pura, incluida la crítica, para reunir tanto la investigación de todo aquello que pueda alguna vez ser conocido *a priori*, como la exposición de aquello que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta especie, pero que es diferente de todo uso empírico de la razón, y también del uso matemático de ella.

La metafísica se divide en la [metafísica] del uso *especulativo* de la razón pura, y en la del uso *práctico* de ella, y es, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de las costumbres*. Aquélla contiene todos los principios racionales puros del conocimiento *teórico* de todas las cosas obtenidos por meros conceptos (y por tanto, con exclusión de la matemática); ésta [contiene] los principios que determinan *a priori el hacer y el omitir*, y los hacen necesarios. Ahora bien, la moralidad es la única conformidad de las acciones a leyes, que puede ser deducida enteramente *a priori* a partir de principios. Por eso, la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna |// condición empírica). La metafísica de la razón especulativa es lo que <A842>[B870] se suele llamar metafísica en *sentido estricto*; pero en la medida en que la doctrina pura de la moral forma parte, sin embargo, del tronco particular del conocimiento humano por razón pura, y particularmente del [conocimiento] filosófico, conservaremos aquella denominación para ella, aunque la dejemos de lado aquí porque no pertenece *ahora* a nuestro propósito.

Es de la mayor importancia *aislar* conocimientos que por su género y por su origen son diferentes de otros, e impedir cuidadosamente que confluyan en una mezcla con otros con los que están habitualmente enlazados por el uso. Lo que hacen los químicos al separar las materias,[1486] lo que hacen los matemáticos en su teoría pura de las cantidades, mucho más está obligado a hacerlo el filósofo, para poder determinar con seguridad la participación que tiene, en el uso vagabundo del entendimiento, una particular especie de conocimiento, el valor propio de ella, y su influencia. Por eso, la razón humana, desde que comenzó a pensar, o más bien, a reflexionar, no ha podido nunca prescindir de una metafísica, pero tampoco ha podido exponerla suficientemente purificada de todo lo que es extraño a ella. La idea de esa ciencia es tan antigua como la razón especulativa humana; ¿y qué razón no especula, ya sea de manera escolástica, ya de manera popular? Se debe confesar, sin embargo, que la diferencia entre los dos |// elementos de nuestro conocimiento, algunos de los cuales[1487] están <A843>[B871] en nuestro poder enteramente *a priori*, y otros sólo pueden ser tomados *a posteriori* de la experiencia, siguió siendo muy imprecisa, incluso entre los pensadores profesionales, y por eso nunca pudo producir la determinación de los límites de una especie particular de conocimiento, y por tanto [nunca pudo producir] la genuina idea de una ciencia que ha ocupado a la razón humana tanto, y durante tanto tiempo. Si se decía: metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se señalaba con ello una especie particular,[1488] sino solamente un rango respecto de la universalidad, por el cual ella[1489] no podía, entonces, ser distinguida claramente de lo empírico; pues también entre los principios empíricos, algunos son más universales que otros, y por ello más altos; ¿y dónde se ha de hacer, en la serie de esa subordinación[1490] (en la cual no se distingue lo que es conocido enteramente *a priori* de aquello que sólo se conoce *a posteriori*), el corte que distinga la *primera* parte y los miembros supremos, de la *última* y los [miembros] subordinados? ¿Qué diría uno si la cronología

sólo pudiera caracterizar las épocas del mundo dividiéndolas en primeros siglos, y los [siglos] que les seguían? Uno se preguntaría: ¿el siglo quinto, el décimo, etc., forman también parte de los primeros? Y de esa misma manera yo pregunto: ¿pertenece a la metafísica el concepto de lo extenso? Vosotros respondéis: ¡sí! Ea, ¿pero también el [concepto] de cuerpo? ¡Sí! ¿Y el de cuerpo fluido? |// Quedáis perplejos; pues si se sigue así, todo <A844>[B872] terminará por pertenecer a la metafísica. Con esto se ve que el mero grado de subordinación (lo particular bajo lo universal) no puede determinar los límites de una ciencia, sino que, en nuestro caso, [sólo pueden determinarlos] la completa heterogeneidad y diferencia del origen. Pero lo que oscureció además por otra parte la idea fundamental de la metafísica fue que ella, como conocimiento *a priori*, muestra cierta homogeneidad con la matemática, [homogeneidad] que, por lo que concierne al origen *a priori*, [hace que estén][1491] emparentadas entre sí; pero en lo que respecta a la manera de conocimiento por conceptos en aquélla, en comparación con la manera de juzgar *a priori* sólo mediante la construcción de los conceptos, en ésta, y por tanto, [en lo que respecta] a la diferencia entre un conocimiento filosófico y el matemático, se revela aquí una heterogeneidad igualmente rotunda, que se sentía siempre, por así decirlo, pero que nunca se pudo llevar a criterios precisos. Por ello ha ocurrido que, puesto que los filósofos mismos erraban en el desarrollo de la idea de su ciencia, la elaboración de ésta no pudo tener ningún fin determinado, ni guía alguna segura, y ellos, con un diseño hecho de manera tan caprichosa, y sin saber el camino que debían tomar, y desacordes siempre entre sí acerca de los descubrimientos que cada uno [de ellos] pretendía haber alcanzado por el [camino] suyo, hicieron que su ciencia fuera desdeñada, primero por otros, y finalmente incluso entre ellos mismos.

|// Todo conocimiento puro *a priori*, en virtud de la facultad cognosci- <A845>[B873] tiva particular sólo en la cual él puede tener su asiento, constituye pues una unidad particular, y la metafísica es la filosofía que tiene que expo-

ner aquel conocimiento en esta unidad sistemática. La parte especulativa de ella,[1492] que se ha apropiado preferentemente de ese nombre, a saber, aquella que llamamos *metafísica de la naturaleza*, y que a partir de conceptos *a priori* considera todo en la medida en que [eso todo] *es* (no lo que debe ser), se divide de la siguiente manera.

La metafísica llamada así en sentido estricto se compone de la *filosofía trascendental* y de la *fisiología* de la razón pura. La primera estudia sólo el *entendimiento* y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, sin suponer objetos que *estuvieran dados* (*ontologia*); la segunda estudia la *naturaleza*, es decir, el conjunto de los objetos *dados* (ya sean dados a los sentidos, o si se quiere, a alguna otra especie de intuición), y es, por consiguiente, una *fisiología* (aunque sólo *rationalis*). Ahora bien, el uso de la razón en esta consideración racional de la naturaleza es, o bien físico, o bien hiperfísico; o mejor, [es] o bien *inmanente*, o bien *trascendente*. El primero se refiere a la naturaleza en la medida en que el conocimiento de ella puede ser aplicado en la experiencia (*in concreto*); el segundo [se refiere] a aquella conexión de los objetos de la experiencia que sobrepasa toda experiencia. | // Por eso, <A846>[B874]
esa fisiología *trascendente* tiene por objeto, o bien una conexión *interna*, o bien una *externa*, las cuales ambas, empero, van más allá de la experiencia posible; aquélla es la fisiología de toda la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendental del mundo*; ésta [es la fisiología] de la concatenación de la naturaleza entera con un ente [que está] sobre la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendental de Dios*.[1493]

En cambio, la fisiología inmanente estudia la naturaleza como el conjunto de todos los objetos de los sentidos, y por tanto, [estudia la naturaleza] tal como ella nos es dada *a nosotros*; aunque sólo según [las] condiciones *a priori*, bajo las cuales ella puede, en general, sernos dada. Pero hay sólo dos clases de objetos de ella.[1494] *1)* Los de los sentidos externos, y por tanto el conjunto de ellos,[1495] la *naturaleza corpórea*. *2)* El objeto

del sentido interno, el alma, y, según los conceptos fundamentales de ésta en general, la *naturaleza pensante*. La metafísica de la naturaleza corpórea se llama *física*; pero como ella sólo tiene que contener los principios *a priori* del conocimiento de ella,[1496] [se llama] *física racional*. La metafísica de la naturaleza pensante se llama *psicología*, y por la misma causa recién mencionada, hay que entender aquí sólo el *conocimiento racional* de ella.

Por consiguiente, todo el sistema de la metafísica está compuesto de cuatro partes principales: *1)* La *ontología*. *2)* La *fisiología racional*. *3)* La *cosmología racional*. *4)* La *teología racional*. La segunda parte, a saber, la doctrina racional pura de la naturaleza, contiene dos | // secciones, la *physica rationalis** y la *psychologia rationalis*. <A847>[B875]

La originaria idea de una filosofía de la razón pura prescribe, ella misma, esa división; ella está establecida, por tanto, *arquitectónicamente*, de acuerdo con los fines esenciales de ella,[1497] y no de manera meramente *técnica*, de acuerdo con parentescos accidentalmente percibidos, y, por así decirlo, a la buena de Dios; pero precisamente por ello [está establecida] de manera inmutable y legislatoria. Pero aquí se encuentran algunos puntos que suscitan duda, y que podrían debilitar la convicción de la legitimidad de ella.

Primero, ¿cómo puedo esperar [alcanzar] un conocimiento *a priori*, y por tanto una metafísica, de los objetos, si ellos son dados a nuestros sentidos, y por tanto *a posteriori*?[1498] y ¿cómo es posible, según principios *a priori*, conocer la naturaleza de las | // cosas,[1499] y alcanzar una fisiología *racional*? La respuesta es: no tomamos de la experiencia nada más que lo <A848>[B876]

* No se piense que entiendo por tal lo que se suele llamar *physica generalis*, que es más matemática que filosofía de la naturaleza. Pues la metafísica de la naturaleza se separa enteramente de la matemática, y no ofrece tampoco, ni con mucho, tantos conocimientos amplificativos como ésta; pero sin embargo es muy importante en lo que respecta a la crítica del conocimiento puro del entendimiento en general que haya de ser aplicado a la naturaleza; por falta de ella, incluso los matemáticos, puesto que adhieren a ciertos conceptos comunes que en verdad son [conceptos] metafísicos, han recargado a la teoría de la naturaleza, sin darse cuenta, con hipótesis que se desvanecen ante una crítica de esos principios, sin que por eso se produzca menoscabo alguno del uso de la matemática (que es totalmente imprescindible) en ese campo.

que es necesario para *darnos* un objeto, en parte, del sentido externo, [y] en parte, del sentido interno.[1500] Aquello[1501] ocurre mediante el mero concepto de materia (extensión impenetrable inanimada); ésto, mediante el concepto de un ente pensante (en la representación empírica interna: Yo pienso). Por lo demás, en toda la metafísica de estos objetos deberíamos abstenernos completamente de todos los principios empíricos que pudieran agregar al concepto alguna experiencia para juzgar algo acerca de esos objetos a partir de ella.

Segundo: ¿dónde queda la *psicología empírica*, que siempre ha mantenido su puesto en la metafísica, y de la cual en nuestros tiempos se han esperado tan grandes cosas en favor del esclarecimiento de ésta, después que se hubo abandonado la esperanza de establecer *a priori* algo válido? Respondo: ella va a parar allí donde debe ponerse la doctrina de la naturaleza –[la doctrina] propiamente tal (empírica)–[1502] a saber, del lado de la filosofía *aplicada*, para la cual la filosofía pura contiene los principios *a priori*, la cual, por cosiguiente, debe, por cierto, ser enlazada con aquélla, pero no debe ser confundida con ella. Por consiguiente, la psicología empírica debe ser enteramente desterrada de la metafísica, y está enteramente excluida de ella ya por la idea de ésta. Sin embargo, se deberá seguir concediéndole, empero, según el uso académico, un lugarcito en ella (aunque sólo como digresión); |// y ello por móviles económicos, porque ella toda- <A849>[B877]
vía no es tan rica que constituya ella sola un estudio, pero es sin embargo demasiado importante para que se la elimine del todo, o para que se la coloque en otro lugar en el que pudiera encontrar todavía menos afinidad que en la metafísica. Es, por tanto, meramente un extraño que ha sido acogido hasta ahora, al que se le concede asilo por algún tiempo, hasta que pueda ocupar su propia vivienda en una antropología completa ([que es] la pareja correspondiente a la doctrina empírica de la naturaleza).

Ésta es, pues, la idea general de la metafísica; la cual, como al comienzo se exigió de ella[1503] más de lo que razonablemente puede ser exigido, y

[como] por algún tiempo se abrigaron agradables expectativas acerca de ella, finalmente cayó en universal descrédito, cuando uno se vio defraudado en su esperanza. A partir de todo el curso de nuestra crítica se habrá llegado a suficiente convicción de que aunque la metafísica no pueda ser la plaza fuerte de la religión, sin embargo siempre debe mantenerse como el baluarte de ella; y de que la razón humana, que es dialéctica ya por la dirección de su naturaleza, nunca puede prescindir de una ciencia tal, que la refrena y que impide, mediante un conocimiento de sí científico y enteramente evidente, los estragos que de otro modo produciría indefectiblemente, tanto en la moral como en la religión, una razón especulativa carente de leyes. Por consiguiente, se puede estar seguro de que por muy remilgados o desdeñosos // que se muestren los que no saben juzgar a | una [B878]<A850>
ciencia según la naturaleza de ella, sino únicamente por sus efectos accidentales, siempre se volverá a ella como a una amante con la que hemos reñido; porque la razón, puesto que se trata aquí de fines esenciales, debe trabajar sin descanso, ya sea para [alcanzar] una cognición bien fundada, o para la destrucción de buenas cogniciones ya existentes.

La metafísica, pues, tanto [la] de la naturaleza, como [la] de las costumbres, y particularmente la crítica de la razón que se aventura [a volar] con sus propias alas, la cual [crítica] precede de manera *preparatoria* (propedéutica), son lo único que compone aquello que, en sentido genuino, podemos llamar filosofía. Ésta lo refiere todo a la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, que es el único que, una vez que está trazado, nunca se cierra, y no permite extravíos. La matemática, la ciencia de la naturaleza, y aun el conocimiento empírico del hombre, tienen un alto valor como medios para fines de la humanidad, en su mayor parte, contingentes, pero al final, sin embargo, para fines necesarios y esenciales de la humanidad; pero eso, sólo por mediación de un conocimiento racional por meros conceptos que, comoquiera que se lo llame, no es propiamente sino metafísica.

Por eso mismo, la metafísica es también la consumación de toda *cultura* de la razón humana; [consumación] que es | // indispensable,[1504] aunque se deje de lado el influjo de ella,[1505] como ciencia, sobre ciertos fines determinados. Pues ella considera a la razón según los elementos de ella, y según sus máximas supremas, que deben servir de fundamento a la *posibilidad* misma de algunas ciencias, y al *uso* de todas [ellas]. El que ella, como mera especulación, sirva más para impedir errores, que para ensanchar el conocimiento, no menoscaba su valor, sino que le da, más bien, dignidad y autoridad en virtud de su cargo de censor, que asegura el orden y la armonía universales, e incluso el bienestar de la república científica, y que impide que los trabajos animosos y fructíferos de ésta se aparten del fin principal, [que es] la felicidad universal. <A851>[B879]

| // Capítulo cuarto de la doctrina trascendental del método <A852>[B880]
La historia de la razón pura

Este título está aquí solamente para señalar un lugar[1506] que queda en el sistema, y que debe ser llenado en el futuro. Me limito a echar, desde un punto de vista meramente trascendental, a saber, desde la naturaleza de la razón pura, una mirada somera sobre el conjunto de los trabajos que ella hizo hasta ahora; lo que pone ante mis ojos, por cierto, edificios, pero sólo en ruinas.

Es bastante notable, aunque naturalmente no pudiera ocurrir de otro modo, que los hombres, en la infancia de la filosofía, comenzaron por donde nosotros ahora preferiríamos acabar, a saber, [comenzaron] por estudiar primero el conocimiento de Dios, y la esperanza de otro mundo, o incluso la constitución de éste. Cualesquiera que fueran los toscos conceptos religiosos introducidos por los antiguos usos que subsistían todavía del estado de barbarie de los pueblos, esto no le impidió a la parte más esclarecida dedicarse a libres investigaciones acerca de este objeto, y fácilmente se comprendió

que no podía haber una manera más profunda y segura de complacer al poder invisible que rige al mundo, para | // ser felices al menos en otro mundo, <A853>[B881] que la observancia de una buena conducta en la vida. Por eso, la teología y la moral fueron los dos motores, o mejor, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones racionales abstractas a las que, desde entonces, [los hombres] siempre se han entregado. Pero fue la primera, propiamente, la que arrastró a la razón meramente especulativa poco a poco a la ocupación que llegó a ser después tan famosa con el nombre de metafísica.

No voy ahora a distinguir las épocas en las que ocurrió esta o aquella mudanza en la metafísica, sino que voy a presentar, en un bosquejo somero, solamente la diversidad de la idea, que dio ocasión a las principales revoluciones. Y allí encuentro un triple propósito que dio origen a las mudanzas más importantes en este teatro de la discordia.

1) En lo que respecta al objeto de todos nuestros conocimientos racionales, algunos fueron *filósofos sensualistas* solamente; otros, solamente *filósofos intelectualistas*. Puede llamarse a *Epicuro* el más importante filósofo de la sensibilidad, [y] a *Platón* [el más importante filósofo] de lo intelectual. Pero esta diferencia de las escuelas, por sutil que sea, había comenzado ya en los tiempos más tempranos, y se ha mantenido ininterrumpidamente por largo tiempo. Los de la primera [escuela] afirmaban que sólo en los objetos de los sentidos hay realidad efectiva, y que todo lo demás es imaginación; los de la segunda [escuela] decían, por el contrario: en los sentidos no hay | // nada más que apariencia ilusoria, sólo el entendimiento conoce <A854>[B882] lo verdadero. No por eso denegaron los primeros precisamente su realidad a los conceptos del entendimiento; pero ésta era, según ellos, sólo *lógica*, mientras que para los otros [era] *mística*. Aquéllos admitieron *conceptos intelectuales*, pero supusieron *objetos* solamente sensibles. Éstos exigían que los objetos verdaderos fueran meramente *inteligibles*, y sostuvieron una *intuición* [efectuada] por el entendimiento puro, no acompañado por los sentidos, y, según la opinión de ellos, sólo confundido.[1507]

2) En lo que respecta al origen de los conocimientos racionales puros, si son derivados de la experiencia, o si, independientemente de ésta, tienen la fuente de ellos en la razón. *Aristóteles* puede ser considerado el jefe de los *empiristas*, y *Platón* el de los *noologistas*.[1508] *Locke*, que en tiempos más recientes siguió al primero, y *Leibniz*, que siguió al último (aunque a bastante distancia del sistema místico de él), no pudieron tampoco, en este debate, llegar a ninguna decisión. Epicuro procedió, al menos, mucho más consecuentemente según su sistema sensualista (pues nunca fue, con sus conclusiones, más allá de los límites de la experiencia) que Aristóteles y Locke (principalmente el último), quien, después de haber derivado de la experiencia todos los conceptos y principios, va tan lejos en el uso de ellos, que afirma que se puede demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (aunque ambos objetos están por completo fuera de los | // límites de la experiencia posible) con tanta evidencia como cual- <A855>[B883]
quier teorema matemático.

3) En lo que respecta al método. Si se ha de llamar método a algo, eso debe ser un procedimiento según *principios*. Ahora bien, los métodos predominantes ahora en esta rama de la investigación se pueden dividir en [métodos] *naturalistas* y [métodos] *científicos*. El *naturalista* de la razón pura toma como principio: que con la razón vulgar (que él llama la sana razón), sin ciencia, se puede lograr más que con la especulación, en lo que respecta a las cuestiones más elevadas, que constituyen la tarea de la metafísica. Afirma, pues, que se puede determinar el tamaño y la distancia de la luna a simple vista de manera más segura que por rodeos matemáticos. [Esto] es mera misología llevada a principios,[1509] y lo que es lo más absurdo de todo, es el desdén de todos los medios técnicos, encomiado como un *método particular* de ensanchar uno sus conocimientos. Pues por lo que atañe a los [que son] naturalistas por *carencia* de mayor inteligencia, [a éstos] no se les puede fundadamente reprochar nada. Siguen a la razón vulgar, sin ufanarse de su ignorancia como si ésta fuera un método que

hubiera de contener el secreto para extraer la verdad del profundo pozo[1510] de Demócrito. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones, Pers.* es su lema, con el que pueden vivir contentos y | // dignos de aprobación, sin preocuparse por la ciencia y sin trastornar <A856>[B884] el trabajo de ésta.

Por lo que se refiere a los que observan un método *científico*, éstos tienen aquí la opción de proceder, bien de manera *dogmática*, bien de manera *escéptica*; pero en todos los casos tienen la obligación de proceder de manera *sistemática*. Si menciono aquí, con referencia a la primera [opción], al célebre *Wolff*, y para la segunda, a *David Hume*, puedo, por lo que respecta a mi propósito actual, dejar sin mencionar a los restantes. Sólo queda abierto el camino *crítico*. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo en mi compañía, juzgue ahora si acaso, si él accede a contribuir con lo suyo para hacer de este sendero una carretera, no se podrá alcanzar todavía antes del término del presente siglo, lo que muchos siglos no pudieron lograr, a saber: llevar a la razón humana a completa satisfacción en aquello que ha ocupado siempre, aunque hasta ahora en vano, a su afán de saber.

[APÉNDICE]

[Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición]

[Texto 1 <Av-Avi>]

Para aquel a quien agrada la vida especulativa, la aprobación de un juez ilustrado y válido es, entre [sus] moderados deseos, una poderosa incitación a trabajos cuya utilidad es grande, pero remota, y por ello, enteramente ignorada por la mirada vulgar.

A alguien tal, y a su benévola atención, dedico este escrito; y a su protección | [dedico] toda la restante actividad de mi carrera literaria, y <Avi> quedo, en la más profunda veneración,
el más obediente y humilde servidor de V. Excelencia,
Immanuel Kant.

Königsberg,

29 de marzo de 1781.

* * *

[Texto 2 <A24>]

3) En esta necesidad *a priori* se basa la certeza apodíctica de todos los principios geométricos, y la posibilidad de sus construcciones *a priori*. Pues si esta representación del espacio fuese un concepto adquirido *a posteriori*, extraído de la experiencia externa general, entonces los primeros principios de la determinación matemática no serían nada más que percepciones. Tendrían, por tanto, toda la contingencia de la percepción, y no sería precisamente necesario que entre dos puntos sólo pasara una línea recta, sino que la experiencia lo enseñaría siem-

pre así. Lo que es tomado de la experiencia tiene además universalidad sólo comparativa, a saber, por inducción. Por tanto, sólo se podría decir: según lo que se ha observado hasta ahora, no se ha encontrado espacio alguno que tenga más de tres dimensiones.

* * *

[Texto 3 <A25>]

5) El espacio es representado dado como una cantidad infinita. Un concepto universal de espacio (que es común tanto a un pie como a una vara) no puede determinar nada con respecto a la cantidad. Si no fuera por la ausencia de límites en el progreso de la intuición, ningún concepto de relaciones encerraría en sí un *principium* de la infinitud de ellas.

* * *

[Texto 4 <A28-A29>]

Por eso, esta condición subjetiva de todos los fenómenos externos no puede compararse con ninguna otra. El buen sabor de un vino no pertenece a las determinaciones objetivas del vino, y por tanto, de un objeto, aun si se lo considera como fenómeno, sino a la constitución particular del sentido en el sujeto que lo saborea. Los colores no son propiedades de los cuerpos a cuya intuición están ligados, sino que [ellos] también son sólo modificaciones del sentido de la vista, que es afectado por la luz de cierta manera. Por el contrario, el espacio, como condición de los objetos externos, necesariamente pertenece al fenómeno de ellos, o a su intuición. Sabor y color no son condiciones necesarias, | sólo bajo <A29>

las cuales los objetos puedan llegar a ser, para nosotros, objetos de los sentidos. Están enlazados con el fenómeno sólo como efectos, contingentemente añadidos, de la organización particular. Por eso, tampoco son representaciones *a priori*, sino que están basados en sensación, y el buen sabor incluso en sentimiento (de placer y displacer) como un efecto de la sensación. Tampoco podría nadie tener *a priori* ni una representación de un color, ni la de un sabor cualquiera; pero el espacio concierne solamente a la forma pura de la intuición, y por tanto no encierra en sí ninguna sensación (nada empírico); y todas las especies y determinaciones del espacio pueden, e incluso deben poder ser representadas *a priori*, si es que han de originarse conceptos tanto de figuras, como de relaciones. Sólo por medio de él es posible que las cosas sean objetos externos para nosotros.

* * *

[Texto 5 <A162>]

DE LOS AXIOMAS DE LA INTUICIÓN

Principio del entendimiento puro: Todos los fenómenos son, según su intuición, cantidades *extensivas*.

* * *

[Texto 6 <A166>]

LAS ANTICIPACIONES

El *principio* que anticipa todas las percepciones como tales, dice así: En todos los fenómenos, tiene la sensación, y lo *real* que a ella le co-

rresponde en el objeto (*realitas phaenomenon*) una *cantidad intensiva*, es decir, un grado.

* * *

[Texto 7 <A176-A177>]

LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

El *principio* universal de ellas es: Todos los fenómenos, por lo que concierne a su existencia, están *a priori* sometidos a | reglas de la determinación <A177>
de la relación de ellos, los unos con los otros, en un tiempo.

* * *

[Texto 8 <A182>]

Principio de permanencia

Todos los fenómenos contienen lo permanente (*substancia*) como el objeto mismo, y lo mudable, como mera determinación de aquél, es decir, [como] un modo como el objeto existe.

Prueba de esta primera analogía
Todos los fenómenos están en el tiempo. Éste puede *determinar* de dos maneras la relación *de la existencia de ellos*: según sean *sucesivamente*, o *simultáneamente*. En atención a la primera manera, el tiempo es considerado como *serie del tiempo*; en atención a la segunda, [el tiempo es considerado] como *extensión del tiempo*.

* * *

[Texto 9 <A189>]

Principio de la generación

Todo lo que *ocurre* (comienza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*.

* * *

[Texto 10 <A211>]

Principio de la comunidad

Todas las substancias, en la medida en que *son simultáneas*, están en integral comunidad (es decir, acción recíproca entre ellas).

Notas a la traducción

[1] La expresión "miembro de la Real Academia de las Ciencias de Berlín" es agregado de la segunda edición (B) y no figura en la primera (A).

[2] Agregado de la segunda edición (B).

[3] En lugar de "1787", en la primera edición se lee "1781".

[4] Desde donde dice "Baco de Verulamio" hasta donde dice "*et terminus legitimus*" es agregado de la segunda edición (B) y no figura en la primera (A). El texto de Bacon dice: "Sobre nosotros mismos callamos. Pero acerca del asunto de que se trata, pedimos que los hombres no piensen que él es una opinión, sino una obra; y que tengan por cierto que nosotros no trabajamos en los fundamentos de alguna secta, ni en los de doctrinas, sino en los de la utilidad y de la grandeza humanas. Pedimos además que, atentos a sus intereses... tengan en cuenta lo que es común... y vengan a favorecerlo. Además, que tengan buena esperanza y no imaginen que nuestra instauración sea algo infinito y que está más allá de lo mortal, y que no la conciban así en su mente; cuando en verdad es el fin y el término legítimo de un infinito error".

[5] En lugar de "por el mucho más íntimo" declara Kant, en una carta a Biester del 8 de junio de 1781, que debe corregirse: "por la relación mucho más íntima" (Erdmann: "Lesarten", Ed. Acad. IV, p. 588).

[6] El texto que comienza: "A la misma benévola atención" y que termina: "23 de abril de 1787" pertenece a la segunda edición (B). En su lugar, en la primera edición se encuentra el texto que reproducimos como "Texto 1 <Av-Avi>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid.* p. 730 *supra*.

[7] Este prólogo de la primera edición no figura en la segunda (B) de 1787, en la que fue sustituido por otro que transcribiremos a continuación de éste.

[8] La expresión "común razón humana" equivale aproximadamente a nuestra expresión "sentido común".

[9] "Hace poco [era] la más importante de todas, poderosa por tantos familiares e hijos, y ahora ando vagante, desterrada y desposeída".

[10] Los guiones en la frase "–en la medida en que piensan, en general, algo–" son agregado de esta traducción.

[11] Es decir: "a la *forma* de nuestra investigación crítica". También podría entenderse: "a la *forma* del conocimiento".

[12] También puede entenderse: "Pues todo conocimiento que haya de ser cierto *a priori* anuncia que pretende ser tenido por absolutamente necesario".

[13] También podría entenderse: "y pretende demostrar *a priori* la validez objetiva de los conceptos de él, y hacerla comprensible".

[14] El autor se refiere a la paginación de la primera edición (A).

[15] Como si dijera: "más de un libro habría sido más inteligible, si no hubiera debido llegar a ser tan inteligible". Aquí, y en todo el pasaje, "distinción" se entiende como una propiedad del conocimiento (en el sentido del primer precepto del método cartesiano).

[16] En el original: "si bien faltan". Seguimos a Ed. Acad.

[17] Podría entenderse también: "[alcanzada] por medio de conceptos puros, sin que sobre ella [es decir, sobre esa especie de conocimientos, o bien sobre esa unidad] pueda tener influjo alguno, para ensancharla y aumentarla".

[18] En el original: "hacen". Seguimos una enmienda de Hartenstein, recogida por Schmidt.

[19] "Mora en ti mismo, y sabrás cuán escaso es tu menaje".

[20] Habrá que entender aquí: "de la posibilidad de esa metafísica".

[21] Es decir: "en la *Crítica*".

[22] Es decir: "en el sistema de la metafísica".

[23] Literalmente: "de las capillas" (ejemplares de los pliegos).

[24] Literalmente: "de la diferencia".

[25] Los guiones en la frase "–que fue mucho más importante [...] del famoso Cabo–" son agregado de esta traducción. El "Cabo" es probablemente el cabo de Buena Esperanza, como parece indicarlo Ed. Acad. II, 11.

[26] En el original: "el triángulo equilátero". Seguimos a Ed. Acad., que incorpora una corrección de Kant, en carta a Schütz del 25 de junio de 1787.
[27] Es decir: "producir las mencionadas propiedades"; pero también podría entenderse: "producirla", es decir: "producir la figura".
[28] No se trata del óxido de calcio que actualmente lleva ese nombre, sino de un nombre genérico que se daba en el siglo XVIII al óxido de un metal.
[29] En lugar de "coincidentes", Ed. Acad. trae "concordantes".
[30] "Ella" es aquí probablemente "la razón".
[31] Este "ella" se refiere a "la metafísica" de la que se está hablando.
[32] Es decir: "la metafísica está todavía tan lejos de tal concordancia".
[33] Como si dijera: "si es que hasta ahora no se ha atinado con el camino de la ciencia".
[34] Hay que entender que la expresión "cuya regla" se refiere al entendimiento, como si dijera: "debo presuponer en mí la regla del entendimiento".
[35] Literalmente: "el método transformado de la manera de pensar," como si dijera: "el método de pensar, después de los cambios introducidos en él por la revolución de la manera de pensar a la que antes se aludió".
[36] Hay que entender aquí: "contrario al fin de la metafísica". No es posible gramaticalmente interpretar: "fin de nuestra facultad".
[37] Hay que entender: "con esa facultad".
[38] Los guiones en la frase: "–antes bien, ella nos invita a ello–" son agregado de esta traducción.
[39] Se ha sugerido que aquí podría faltar un renglón, que, restituido, daría: "ensayo de transformar el procedimiento que la metafísica ha seguido hasta ahora, y de darle a ella la marcha segura de una ciencia, al emprender una completa revolución de la metafísica, según el ejemplo de los geómetras y de los investigadores de la naturaleza" (sugerencia de Erdmann en: "Lesarten", Ed. Acad. III, 568 ss., recogida por Schmidt).

[40] "Aquella misma" es aquí, probablemente, la crítica recién mencionada. También podría entenderse: "determinadas por aquellos mismos", es decir: "por esos mismos principios".

[41] Como si dijera: "considera que no hay nada hecho, si todavía queda algo por hacer".

[42] Probablemente haya que entender aquí que "la primera" se refiere a "la razón especulativa" antes mencionada; pero también podría referirse a "la sensibilidad".

[43] Los guiones en la frase "–lo que debe notarse bien–" son agregado de esta traducción.

[44] Juego de palabras en el original; como si dijera: "la proposición absurda de que hubiera apariencia sin que hubiera algo que apareciese".

[45] Es decir: "en la determinación de las cosas".

[46] Habrá que entender que "de ella" se refiere aquí, bien a la "libertad", bien a "la razón especulativa" antes mencionadas. Una referencia a "voluntad" no es posible gramaticalmente.

[47] Como si dijera: "de la manera como lo explica mi doctrina, en cambio".

[48] Como si dijera: "(como algo que no alcanza para realizar cumplidamente todas las predisposiciones, aptitudes y dotes presentes en lo que él es y en lo que él debe ser)".

[49] "Aquello que no sabe cuando está conmigo, pretende que se crea que lo sabe cuando está solo".

[50] Literalmente: "debemos".

[51] Probablemente haya que entender aquí: "antes de presentar el libro" (sugerencia de Görland, recogida por Schmidt).

[52] Habrá que entender: "para la determinación de mi existencia".

[53] Con mayúscula y sin cursivas en el original.

[54] Como si dijera: "en este mes cumplo sesenta y tres años".

[55] Habrá que entender: "que han hecho suya esta obra".

[56] Este índice se encuentra solamente en la primera edición. Los números de las páginas aquí mencionados son los de esa edición de 1781.
[57] Es la introducción de la primera edición, que en muchas partes concuerda con la de la segunda. Indicaremos estas coincidencias en las notas.
[58] Literalmente: "en el que se pueda limitar".
[59] Los guiones en la frase "–lo que es extremadamente notable–" son agregado de esta traducción.
[60] Los guiones en la frase "–o que, al menos, crea poder decir–" son agregado de esta traducción.
[61] El pasaje que comienza: "Pero lo que es aún más significativo" (A2 al final) y que termina: "El añadido de un predicado tal produce, entonces, un juicio sintético" (A7 al final) coincide con un pasaje correspondiente de la edición de 1787 (B), salvo pequeñas variantes que se registrarán en notas.
[62] Aquí se inserta en la segunda edición (B7) un breve pasaje que daremos en su lugar.
[63] Es decir: "de los fundamentos del edificio" recién mencionado.
[64] En lugar de "si por esta palabra", en la segunda edición (B7) dice "si por la palabra natural".
[65] En lugar de "durante largo tiempo", en la segunda edición (B8) dice "largamente".
[66] En lugar de "contradicho", en la segunda edición dice "refutado".
[67] En lugar de "Estimulado", en la segunda edición (B8) dice "Arrebatado".
[68] En lugar de "opone al entendimiento tan variados obstáculos", en la segunda edición (B9) dice "impone al entendimiento limitaciones tan estrechas".
[69] Es decir: "con el pretexto de que el procedimiento de análisis suministra efectivos conocimientos *a priori*".
[70] En lugar de "añade *a priori*", en la segunda edición (B10) dice "añade –y lo hace *a priori*–".

[71] En lugar de "esta", en la segunda edición (B10) dice "una tal".

[72] Literalmente: "de esta doble especie".

[73] En lugar de "con la palabra cuerpo", en la segunda edición (B11) dice "con el cuerpo".

[74] El pasaje que comienza: "Ahora bien, de aquí resulta claro" (A7 al final) y que termina: "en la cual se funda la posibilidad de la síntesis de predicado de la pesantez, *B*, con el concepto *A*" (A8 al final) se encuentra sólo en la primera edición. En la segunda (B) aparece en su lugar otro texto.

[75] Como si dijera: "para conocer que un predicado que no reside en aquel concepto, pertenece, sin embargo, a él".

[76] En lugar de "Si he de salir fuera del concepto *A*", en la segunda edición (B12/13) dice "Si he de ir más allá del concepto *A*".

[77] Esta frase fue corregida por Kant en la segunda edición (B13).

[78] Esta pregunta se modificó en la segunda edición (B13).

[79] Esta pregunta fue modificada en la segunda edición (B13).

[80] En el original: "representaciones". Seguimos a Ed. Acad.

[81] La frase que comienza: "No puede ser la experiencia" fue modificada en la segunda edición.

[82] En lugar de "construcción", la segunda edición (B14) dice "adquisición".

[83] El pasaje que comienza: "Por consiguiente, hay aquí cierto misterio" y que termina: "Baste lo dicho, por ahora, acerca de lo peculiar de los juicios sintéticos" fue sustituido en la segunda edición por un largo pasaje que comienza en B14 con el título "v. En todas las ciencias teóricas de la razón" y que termina en B24 con las palabras "un crecimiento próspero y fructífero". Después de estos dos pasajes diferentes vuelven a coincidir las dos ediciones, salvo que la segunda añade títulos e introduce otras pequeñas modificaciones que indicaremos en su lugar.

[84] El pasaje que comienza: "De todo esto resulta" y que termina: "que suministra los principios del conocimiento *a priori*" fue muy acortado y modificado en la segunda edición (B24).

[85] En lugar de "es posible semejante ensanchamiento", la segunda edición (B25) dice "es posible aquí un ensanchamiento".

[86] En la segunda edición (B25) se explica: "su utilidad en lo que respecta a la especulación".

[87] Esta frase, con la definición del conocimiento trascendental, fue modificada en la segunda edición (B25).

[88] También podría entenderse: "debería contener *a priori*, de manera completa, tanto el conocimiento analítico, como el sintético".

[89] Probablemente haya que entender aquí: "de esos conocimientos *a priori*"; pero también se podría entender: "de la razón pura".

[90] Es decir: "según ese *organon*" o "ese canon". En la segunda edición (B26) dice "según el cual".

[91] Literalmente: "cuya provisión". Seguimos a Tremesaygues y Pacaud.

[92] En la segunda edición (B27) se inserta aquí un breve pasaje que daremos en su lugar. Después de él, el texto sigue igual para las dos ediciones, excepto por las diferencias que señalaremos.

[93] En lugar de "es aquí sólo una idea", en la segunda edición (B27) dice "es la idea de una ciencia".

[94] En la segunda edición se corrigió: "constituyen".

[95] En la segunda edición (B27) se intercala aquí la frase: "Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura".

[96] La frase que comienza: "porque los conceptos de placer y displacer" y que termina: "deberían ser entonces presupuestos en ella" fue modificada en la segunda edición (B28/29).

[97] La palabra "móviles" se expresa en la primera edición con una palabra cuya traducción literal sería "fundamentos motores" y en la segunda edición con una palabra cuya traducción literal sería "resortes motores".

[98] Con la expresión entre corchetes "[división]" seguimos una conjetura de Rohden y Moosburger. También podría entenderse: "aquella crítica que ahora exponemos".

[99] Literalmente: "una **doctrina elemental**".

[100] En lugar de "las condiciones bajo la cual", la segunda edición (B29) dice "la condición bajo la cual".

[101] Es la introducción de la segunda edición, que en muchas partes coincide con la primera. En las notas indicamos coincidencias o divergencias.

[102] Si se modificara ligeramente la puntuación, podría entenderse también: "para designar adecuadamente el sentido completo de la cuestión planteada". Así Ed. Acad.

[103] Como si dijera: "el sentido común".

[104] Es decir: "de esas señales"; pero también podría entenderse: "de ellos", es decir: "de los criterios que se mencionarán enseguida".

[105] El añadido "[aquella realidad efectiva]" es conjetura de esta traducción. También podría entenderse: "se podría exponer *a priori* la necesidad [(es decir, el carácter imprescindible)] de esos principios".

[106] El pasaje que comienza: "Pero lo que es aún más significativo" (B6) y que termina: "El añadido de un predicado tal produce, entonces, un juicio sintético" (B11) coincide con un pasaje correspondiente de la edición de 1781 (A), salvo pequeñas variantes que se registrarán en notas.

[107] La expresión "que todo lo precedente" es agregado de la segunda edición.

[108] Es decir: "de aquellos problemas".

[109] El pasaje que comienza: "Esos problemas inevitables" y que termina: "emprende confiadamente su ejecución" es agregado de la segunda edición y no se encuentra en la primera.

[110] Es decir: "de los fundamentos del edificio" recién mencionado.

[111] La expresión "más bien" es agregado de la segunda edición y no se encuentra en la primera.

[112] En lugar de "si por la palabra natural", en la primera edición dice "si por esta palabra".

[113] En lugar de "largamente", en la primera edición dice "durante largo tiempo".
[114] En lugar de "refutado", en la primera edición dice "contradicho".
[115] En lugar de "Arrebatado", en la primera edición dice "Estimulado".
[116] En lugar de "impone al entendimiento limitaciones tan estrechas", en la primera edición dice "opone al entendimiento tan variados obstáculos".
[117] La expresión "del todo, preferentemente," es agregado de la segunda edición y no figura en la primera.
[118] Es decir: "con el pretexto de que el procedimiento de análisis suministra efectivos conocimientos *a priori*".
[119] En lugar de "añade –y lo hace *a priori*–", en la primera edición dice "añade *a priori*". Los guiones en la frase "–y lo hace *a priori*–" son agregado de esta traducción.
[120] En lugar de "una pregunta tal", en la primera edición dice "esta pregunta".
[121] Literalmente: "de esta doble especie".
[122] La expresión numérica "IV." es agregado de la segunda edición y no figura en la primera.
[123] La expresión "después" es agregado de la segunda edición y no figura en la primera.
[124] En lugar de "con el cuerpo", en la primera edición dice "con la palabra cuerpo".
[125] El pasaje que comienza: "*Los juicios de experiencia, como tales*" y que termina: "la que es, ella misma, un enlace sintético de intuiciones" sustituye, en la segunda edición, al pasaje de la primera que comienza: "Ahora bien, de aquí resulta claro" (A7 al final) y que termina: "en la cual se funda la posibilidad de la síntesis de predicado de la pesantez, *B*, con el concepto *A*" (A8 al final). Ambos pasajes tienen muchas frases en común.

[126] Quizá haya que entender aquí: "del cual puedo extraer el predicado valiéndome solamente del principio de contradicción".

[127] Es decir: "diferentes de las que pertenecían al concepto". Tremesaygues y Pacaud (nota 5 de los traductores, p. 577) señalan aquí un cambio notable de sentido respecto de la primera edición.

[128] Los guiones en la frase "–aunque de manera sólo contingente–" son agregado de esta traducción.

[129] El pasaje que comienza: "Pero en los juicios sintéticos *a priori*" y que termina: "como una adquisición efectivamente nueva" es común a las ediciones A y B. Señalamos en notas las divergencias.

[130] En lugar de "Si he de ir más allá del concepto *A*", en la primera edición dice "Si he de salir fuera del concepto *A*".

[131] Esta frase contiene modificaciones respecto del pasaje paralelo de la primera edición.

[132] Esta pregunta fue formulada de manera diferente en la primera edición.

[133] Esta pregunta fue formulada de manera diferente en la primera edición (A9).

[134] En el original: "representaciones". Seguimos a Ed. Acad.

[135] La frase que comienza: "No puede ser la experiencia" fue formulada de manera diferente en la primera edición.

[136] En lugar de "adquisición", la primera edición (A10) dice "construcción".

[137] A continuación, en la primera edición hay un pasaje que hemos dado en su lugar (A10) y que ha sido sustituido en la segunda edición por el largo pasaje que comienza: "v. En todas las ciencias teóricas de la razón" (B14) y que termina: "vii. Idea y división de una ciencia particular" (B24). Casi todo el texto coincide con *Prolegómenos*..., Ed. Acad. iv, 268 ss.

[138] *Vid.* sobre esto la carta de Kant a Schulz del 25 de noviembre de 1788.

[139] Ed. Acad. corrige: "Que 5 *tenía* que ser añadido a 7".
[140] Según Hoyningen-Huene, aquí debería insertarse un pasaje que figura en B17 y que señalaremos en su lugar (Hoyningen-Huene: "Hypothese", pp. 84-89). También Vaihinger (en indicación recogida por Schmidt) recomienda esa modificación del orden del texto.
[141] El pasaje que comienza: "Lo que aquí comúnmente nos hace creer" y que termina: "una intuición que debe añadirse al concepto" es el que, según Vaihinger y Hoyningen-Huene, debería ser desplazado al lugar que indicamos en nuestra nota anterior.
[142] Así en el original; como si dijera: "añaden al concepto dado".
[143] Como si dijera: "su buen sentido lo habría apartado de hacer esa afirmación".
[144] Hasta aquí el texto que pertenece solamente a la segunda edición. Lo que sigue, hasta el final de la introducción, es un texto común a las ediciones primera y segunda, excepto por diferencias menores, que indicaremos en las notas.
[145] En la primera edición se añade aquí un pasaje en el que se explica el término "puro" referido al conocimiento.
[146] En la primera edición dice "es posible semejante ensanchamiento".
[147] La expresión "en lo que respecta a la especulación" no figura en la primera edición.
[148] Esta frase, con la definición del conocimiento trascendental, es diferente en la primera edición.
[149] La expresión "todavía" no figura en la primera edición.
[150] También podría entenderse: "debería contener *a priori*, de manera completa, tanto el conocimiento analítico, como el sintético".
[151] Probablemente haya que entender aquí: "de esos conocimientos *a priori*". También podría entenderse: "de la razón pura".
[152] Es decir: "según ese *organon*" o "ese canon". En la primera edición dice "según los cuales".

[153] Literalmente: "cuya provisión". Seguimos a Tremesaygues y Pacaud.

[154] El pasaje que comienza: "Aun menos hay que esperar aquí una crítica de los libros" y que termina: "por medio de las suyas propias, que son igualmente infundadas" pertenece sólo a la segunda edición y no figura en la primera. En su lugar, en la primera edición figura el título "II. División de la filosofía trascendental".

[155] En lugar de "es la idea de una ciencia", en la primera edición dice "es aquí sólo una idea".

[156] En la primera edición decía: "constituye".

[157] La frase: "Es el sistema de todos los principios de la razón pura" no se encuentra en la primera edición.

[158] Los paréntesis que se encuentran en la frase "(como obstáculos que deben ser superados, o como estímulos que no deben convertirse en móviles)" son agregado de esta traducción. En el original dice en singular: "como obstáculo que debe ser superado, o como estímulo que no debe convertirse en móvil".

[159] La frase que comienza: "porque aunque ellos" y que termina: "sistema de la moralidad pura" es diferente en la primera edición.

[160] La palabra "móviles" se expresa en la primera edición con una palabra cuya traducción literal sería "fundamentos motores" y en la segunda edición con una palabra cuya traducción literal sería "resortes motores".

[161] Con la expresión entre corchetes "[división]" seguimos una conjetura de Rohden y Moosburger. También podría entenderse: "aquella crítica que ahora exponemos".

[162] Literalmente: "una *doctrina elemental*".

[163] En lugar de "consiste la condición bajo la cual", la primera edición dice "consisten las condiciones bajo la cual".

[164] Literalmente: "doctrina elemental trascendental".

[165] Literalmente: "doctrina elemental trascendental".

[166] La división en parágrafos, y la correspondiente numeración, se encuentran solamente en la segunda edición.
[167] Con el añadido de la palabra entre corchetes "[manera]" seguimos una indicación de Vaihinger, quien señala que la frase está imperfectamente construida, y reprocha además el uso de la expresión "medio" en dos sentidos diferentes (Vaihinger: *Kommentar*, vol. II, p. 1).
[168] La expresión "–al menos para nosotros, los humanos–" es añadido de la segunda edición; los guiones en esa misma expresión son agregado de esta traducción.
[169] La frase "por medio de ciertas características" es agregado de la segunda edición.
[170] En lugar de "pueda ser ordenado en ciertas relaciones", en la primera edición dice "sea intuido como ordenado en ciertas relaciones".
[171] También podría entenderse: "la forma pura de las intuiciones sensibles en general se encontrará *a priori* en la mente, en la cual todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones".
[172] Es decir: "en la representación"; pero también podría entenderse: "en él", es decir: "en el cuerpo".
[173] En la segunda edición: "según sus principales fuentes".
[174] En la segunda edición: "para leyes *a priori* determinadas".
[175] En la segunda edición: "o bien dejar que esta denominación se pierda".
[176] Paréntesis sólo en B.
[177] La frase: "o bien compartir [...] psicológico" se encuentra sólo en B.
[178] Literalmente: "la doctrina elemental trascendental".
[179] La expresión "§2" y el título "Exposición metafísica de este concepto" están solamente en la segunda edición.
[180] Como si dijera: "nos representamos a algunos objetos como si estuvieran fuera de nosotros; y a todos esos mismos objetos externos nos los representamos en el espacio".
[181] Es decir: "del alma".

[182] El pasaje que comienza: "Para instruirnos acerca de esto, vamos a exponer" y que termina: "representa al concepto como *dado a priori*" pertenece solamente a la segunda edición. En su lugar, en la primera edición dice "Para instruirnos acerca de esto, vamos a considerar primeramente el espacio".

[183] En lugar de "como contiguas y exteriores", en la primera edición dice "como exteriores".

[184] A continuación, la primera edición trae el pasaje que reproducimos como "Texto 2 <A24>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid.* pp. 730-731 *supra*.

[185] En la primera edición, en lugar de "*3)*", dice aquí "*4)*".

[186] En lugar de "conceptos de él", en la primera edición dice "conceptos de ellos".

[187] El pasaje que comienza: "El espacio es representado" y que termina: "es *intuición a priori*, y no *concepto*" se encuentra sólo en la segunda edición. Sustituye al pasaje que reproducimos como "Texto 3 <A25>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid.* p. 731 *supra*.

[188] Es decir: "El espacio".

[189] Rohden y Moosburger conjeturan: "semejanza con la nuestra".

[190] El pasaje que comienza: "§3 Exposición trascendental del concepto de espacio" y que termina: "por estos signos de la manera más segura" se encuentra solamente en la segunda edición.

[191] No debe entenderse esto como si las conclusiones acerca del espacio se basaran en hechos empíricamente conocidos. El "punto de vista de un ser humano" es el punto de vista alcanzado hasta ahora, en la progresiva aplicación del método sintético, mediante el cual, poco a poco, se reconstruyen el conocimiento y su objeto.

[192] Como si dijera: "a saber, esa condición subjetiva consiste en que seamos afectados por los objetos, y sólo podemos recibir intuición externa en

la medida en que seamos efectivamente afectados por ellos". Los paréntesis de esta frase son agregado de esta traducción.

[193] La frase "ya sean intuidas o no" fue tachada por Kant en su ejemplar impreso (corrección XXII), según Vaihinger (*Kommentar*, vol. II, p. 343).

[194] La palabra "solamente" fue suprimida en la segunda edición.

[195] En su ejemplar ya impreso corrigió Kant: "pero también, a la vez".

[196] El pasaje que comienza: "Pues de ninguna de ellas" y que termina: "y mucho menos *a priori*" sustituye al pasaje que reproducimos como "Texto 4 <A28-A29>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid*. pp. 731-732 *supra*.

[197] Quizá haya que entender aquí: "por medio de la sensibilidad", o bien "por medio de la forma de la sensibilidad".

[198] La indicación del número de parágrafo "§4" y el título "Exposición metafísica del concepto de tiempo" son agregados de la segunda edición.

[199] Los paréntesis en la frase "(como la condición universal de la posibilidad de ellos)" son agregado de la segunda edición.

[200] Es decir: "nos instruyen antes de la experiencia, y no por medio de ella".

[201] En lugar de "(pues éstos sólo contienen representaciones parciales)", en la primera edición dice "(pues en ese caso, las representaciones parciales preceden)".

[202] En lugar de "de ellas" (probablemente: "de las partes", o bien "de las representaciones parciales"), en la primera edición decía "de ella".

[203] El pasaje que comienza: "§5 Exposición trascendental del concepto de tiempo" y que termina: "que no es poco fértil" es añadido de la segunda edición.

[204] La expresión "§6" sólo se encuentra en la segunda edición.

[205] Como si dijera: "aunque no hubiera ningún objeto efectivamente real, el tiempo sería algo efectivamente real".

[206] En vez de "condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones", se ha sugerido que habría que leer "con-

dición subjetiva sólo bajo la cual pueden tener lugar las intuiciones en nosotros" ("allein" en vez de "alle"; sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

[207] Es decir: "de los fenómenos del alma".

[208] También podría entenderse: "todos los fenómenos externos están determinados *a priori* en el espacio, y según las relaciones del espacio".

[209] Quizá pueda entenderse también aquí: "porque esto (es decir, fenómenos) es lo que son ya las cosas que suponemos como *objetos de nuestros sentidos*".

[210] Es posible entender aquí: "y por tanto, si se hace abstracción de aquella manera de representación que nos es propia"; pero también puede entenderse: "y por tanto, si se hace abstracción de la sensibilidad (o del carácter sensible) de aquella manera de representación que nos es propia".

[211] La expresión entre corchetes "[se produce]" es sugerencia de Tremesaygues y Pacaud.

[212] Tremesaygues y Pacaud explican: "ni en calidad de substancia, ni en calidad de accidente".

[213] Es decir: "en el caso de la sensación y de las cualidades secundarias que se presentan, engañosamente, como pertenecientes a los objetos mismos".

[214] La expresión "§7" se encuentra sólo en la segunda edición.

[215] Según la puntuación original, habría que leer aquí: "Por tanto, él no ha de ser considerado, efectivamente, como objeto, sino como el modo de representación de mí mismo como objeto". Seguimos a Ed. Acad.

[216] Es decir: "del tiempo".

[217] Probablemente haya que darle aquí a la expresión "concepto" el sentido de "representación".

[218] Es decir: "el tiempo". No es posible, en el original, interpretar "este concepto".

[219] Es decir: "Los objetos externos".

[220] Es decir: "el objeto del sentido interno".

[221] Es decir: "Sólo los fenómenos".

[222] Vaihinger (*Kommentar*, vol. II, p. 412) dice que la expresión "realidad" que aparece aquí "es evidentemente sólo un error de escritura, o de imprenta, en lugar de idealidad"; pero también la traducción latina de Born trae aquí "realitate".

[223] Tremesaygues y Pacaud interpretan: "ya los entiendan como substancias, o como accidentes".

[224] Como si dijera: "dos algos que no son cosas".

[225] Quizá haya que entender aquí "los principios de la experiencia".

[226] Es decir: "el movimiento".

[227] La expresión "§8" pertenece sólo a la segunda edición.

[228] La expresión "I." es agregado de la segunda edición.

[229] No se ve cuál es el sujeto de la oración "y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos [...]". Vaihinger (*Kommentar*, vol. II, p. 446) no trata el tema directamente, pero hace una paráfrasis en la que quedan separados el espacio y el tiempo, y los fenómenos: "la desaparición de e. y t. y de los 'fenómenos' que 'sólo pueden existir en nosotros' ".

[230] También podría entenderse: "a aquéllas podemos conocerlas solamente *a priori*". Born: "Ac forma quidem sola poterit ex anticipatione cognosci".

[231] Es decir: "la sensación".

[232] Literalmente: "el sano entendimiento".

[233] Es decir: "de los conocimentos"; pero también podría entenderse: "de ellas", es decir: "de la distinción o confusión".

[234] Es decir: "por la sensibilidad".

[235] También podría entenderse: "al primero de estos conocimientos se lo denomina uno que representa al objeto en sí mismo, pero el segundo [se lo denomina] solamente el fenómeno de él".

[236] Es decir: "de este *organon*".

[237] La frase "y pueda contribuir a una mayor claridad de lo que ha sido expuesto en el §3" es agregado de la segunda edición.

[238] Es decir: "en relación con la intuición"; pero también podría entenderse: "en relación con las cuales", es decir, en relación con esas "condiciones meramente subjetivas" antes mencionadas.
[239] La interpretación de "mudanza de lugares" como un genitivo dependiente de "relaciones" es conjetural (*vid. Algunas observaciones sobre el examen de Ludwig Heinrich Jakob a las* Horas matinales *de Mendelssohn*, Ed. Acad. VIII, 153, *apud* Vaihinger: *Kommentar*, vol. II, p. 474 ss.) Es posible entender toda esta oración como: "no contiene nada más que relaciones de los lugares [...], mudanza de lugares [...] y leyes".
[240] El largo pasaje que comienza: "II. Para confirmación de esta teoría" (B65) y que termina: "validez para objetos de la experiencia posible" (B73, final de la "Estética trascendental") es agregado de la segunda edición.
[241] También podría entenderse: "Pero con ello no es dado lo que está presente en el lugar, ni lo que actúa en las cosas mismas".
[242] Es decir: "de la intuición". Ed. Acad. interpreta: "de la mente", modificando el texto. Heidegger dice que no debe aceptarse esa modificación (Heidegger: *Kant und das Problem*, p. 185, nota).
[243] Literalmente: "podría".
[244] Es decir: "la apercepción" (Vaihinger: *Kommentar*, vol. II, p. 484).
[245] Es decir: "a la mente". Vaihinger (*Kommentar*, vol. II, p. 484) dice que es "a la parte pasiva".
[246] Probablemente haya que entender aquí: "la facultad de ser consciente de sí mismo" (es decir, la apercepción) o bien "la mente" (Vaihinger: *Kommentar*, vol. II, p. 484).
[247] Probablemente haya que entender aquí: "tal como el objeto (el de la intuición externa y el de la interna) afecta nuestros sentidos". Vaihinger (*Kommentar*, vol. II, 486 ss.) no trata la proposición, pero ofrece una paráfrasis que parece confirmar esta interpretación.
[248] Los paréntesis en la oración: "(como condición de la existencia de ellos)" son agregado de esta traducción.

[249] Es decir: "a los cuerpos y al alma".
[250] Ed. Acad. dice "del último".
[251] Como si dijera: "maneras de ser que, consideradas ya sólo en lo que concierne a su posibilidad, deben encontrarse en cosas en sí mismas".
[252] Los paréntesis en la frase "(que no deben ser ni substancias [...] existencia de todas las cosas)" son agregado de esta traducción.
[253] Los guiones en la frase "–pues dos cosas infinitas [...] quedan, aunque se supriman todas las cosas existentes–" son agregado de esta traducción.
[254] Es decir: "del espacio y el tiempo"; pero también podría entenderse: "de ellas", es decir: "de las formas o condiciones de nuestra intuición".
[255] Es decir: "la intuición originaria".
[256] Habrá que entender que la existencia del ente es *esta* o *aquella existencia*, según la relación que el ente tenga con los objetos dados; pero esta relación depende de la intuición, ya que sólo mediante la intuición son dados los objetos. Es gramaticalmente posible también (aunque algo forzado) leer: "(la cual [intuición] la existencia de él determina con respecto a los objetos dados)", entendiendo aquí "la existencia de él" como sujeto de la oración, y "la cual [intuición]" como objeto directo.
[257] Literalmente: "doctrina elemental trascendental".
[258] La palabra *Erkenntnis* lleva género femenino cuando significa "conocimiento" y lleva género neutro cuando significa "fallo judicial, sentencia". Ya Mellin señaló que Kant emplea la palabra a veces en género neutro, pero con significado de "conocimiento", cuando quiere significar el conocimiento en sentido objetivo (que a su vez puede ser objeto del conocer). Así es en el caso presente (Mellin: *Wörterbuch*, vol. II, sección 2, p. 377, nota).
[259] Como si dijera: "es tan necesario que uno haga sensibles sus conceptos, como lo es que uno haga inteligibles sus intuiciones".
[260] También podría entenderse: "Pero para ello no se requiere mezclar sus contribuciones".

[261] Es decir: "del sentido común" (Mellin: *Wörterbuch*, vol. VI, p. 19).

[262] Es decir: "de una doctrina de los elementos del entendimiento".

[263] Los paréntesis en la frase "(que contiene solamente las leyes [...] de una voluntad libre en general)" son agregado de esta traducción.

[264] Los guiones en la frase "–ya estén en nosotros mismos [...] o ya sean dadas empíricamente–" son agregado de esta traducción.

[265] Los paréntesis en la expresión "(y cómo)" son agregado de esta traducción.

[266] Se ha sugerido que se debería sobreentender aquí la expresión "referente a" y poner los complementos en acusativo, como si dijera: "es decir, [el conocimiento que se refiere] a la posibilidad del conocimiento, o al uso de él *a priori*" (sugerencia de Adickes recogida por Schmidt); pero también puede entenderse: "(es decir, [se llama trascendental] la posibilidad del conocimiento, o el uso de él *a priori*)". *Vid. Crítica de la razón pura*, A11/12 = B25.

[267] En el original: "pueda". Seguimos a Ed. Acad.

[268] Quizá pueda entenderse también: "una ciencia del conocimiento puro del entendimiento y del conocimiento puro de la razón" (según una sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

[269] Es decir: "se refiere a objetos sólo en la medida en que es posible pensarlos a éstos *a priori* (y no en la medida en que se los conozca empíricamente)"; pero también podría entenderse: "en la medida en que está referida a objetos *a priori*".

[270] En la primera edición: "Dialele"; en Ed. Acad.: "Diallele". Seguimos las ediciones de Schmidt y de Weischedel.

[271] Los guiones en la frase "–además de la vergüenza de quien la plantea–" son agregado de esta traducción.

[272] "Contienen" en plural en el original.

[273] En el original: "para el conocimiento". Seguimos una enmienda de Grillo, recogida por Schmidt. Quizá haya que entender aquí "de los conocimientos".

[274] Es decir: "la conexión de esa información"; pero también podría entenderse: "la conexión de ellos", es decir: "de los objetos".

[275] Es decir: "para examinar esa información"; pero también podría entenderse: "para examinarlos", es decir: "para examinar los objetos".

[276] Es decir: "de la dialéctica".

[277] La construcción original de esta oración es objetable. Seguimos enmiendas de Erdmann y de Vaihinger, recogidas por Schmidt.

[278] Los paréntesis en la frase "(al menos como pretensión)" son agregado de esta traducción.

[279] Los guiones en la frase "–o también, de rebatir a capricho–" son agregado de esta traducción.

[280] La edición de Schmidt trae: "lógica trasc.". Seguimos a Ed. Acad.

[281] Es decir: "en esta condición del conocimiento puro". No es posible la lectura "en esta condición del uso".

[282] En el original: "a los cuales aquéllos puedan ser aplicados". Seguimos a Ed. Acad.

[283] El genitivo ha de entenderse como subjetivo: "el conocimiento puro que el entendimiento posee, o del que el entendimiento es capaz"; como si dijera: "el conocimiento intelectual puro".

[284] Los guiones en la frase "–que es, sin embargo, la única [...] conceptos puros del entendimiento–" son agregado de esta traducción.

[285] Probablemente haya que entender que este "ella" se refiere a la lógica; pero también podría referirse a la analítica.

[286] Probablemente haya que entender aquí "de la razón"; pero también podría entenderse: "de ellos", es decir: "de la razón y del entendimiento".

[287] Literalmente: "de invención". Probablemente haya que entender: "de descubrimiento de nuevos conocimientos, y ensanchamiento del conocimiento".

[288] Los paréntesis en la frase "(que ella pretende [...] principios trascendentales)" son agregado de esta traducción.

[289] El genitivo "del entendimiento" ha de entenderse como subjetivo: "conocimiento puro que el entendimiento posee, o del que el entendimiento es capaz"; como si dijera: "conocimiento intelectual puro".
[290] Literalmente: "del conocimiento *a priori* del entendimiento", con un genitivo subjetivo.
[291] Hay que entender: "determinada a partir de esa idea".
[292] Es decir: "que constituyen ese conocimiento".
[293] Se ha sugerido que la expresión "por consiguiente" debía ser reemplazada aquí por "empero" (sugerencia de Adickes, recogida por Schmidt).
[294] En el original: "*todos los cuerpos son mudables*". Adoptamos una corrección del propio Kant en su ejemplar ya impreso. Así también Ed. Acad.
[295] En lugar de "a ciertos fenómenos", corrigió Kant en su ejemplar ya impreso "a ciertas intuiciones" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. XXXVI, *apud* Schmidt).
[296] La expresión "§9" se encuentra sólo en la segunda edición.
[297] El sujeto del verbo "se comporta" es impreciso. Parece obvio que sea "el juicio singular"; pero el texto original sugiere más bien que el sujeto sea "el conocimiento", o bien "la cantidad".
[298] Habrá que entender aquí que "ésta" se refiere a "la lógica general" y no a "la división", aunque lo último es gramaticalmente posible.
[299] Seguimos a Ed. Acad. En el original la oración está escrita de tal manera, que podría entenderse como "el alma no es mortal"; pero con ello no se tendría la oración afirmativa que el texto señala. *Vid.* "Metafísica Volckmann", Ed. Acad. XXVIII, p. 397: "anima non est, mortalis/anima est, non mortalis". Nótese que el texto no dice "el alma es inmortal"; no se afirma la eterna vida del alma; sólo se afirma que el predicado empírico "mortal" no le conviene. Así, se dice algo sobre el alma, con un predicado tomado del mundo *sensible*.
[300] En lugar de "en la extensión restante de su espacio", la primera edición dice "en el espacio restante de su extensión".

[301] En el original dice "*c)* la del conocimiento dividido y de los miembros reunidos de la división, los unos con los otros". Seguimos una corrección de Kant mismo, manuscrita en su ejemplar impreso (según Erdmann: *Nachträge*, núm. XXXVII, *apud* Schmidt). Los paréntesis en la frase "(en un conocimiento dividido)" son agregado de esta traducción.

[302] Conviene entender aquí por "consecuencia" la forma de la consecución o ilación: el enlace entre el antecedente y el consecuente.

[303] En el original, abreviado: "(*antec.* y *consequ.*)". Así en Ed. Acad.

[304] En el original: "lo disyuntivo". Seguimos a Ed. Acad.

[305] Como si dijera: "sólo la consecución (es decir, el enlace en forma de fundamento y consecuente) es asertórica".

[306] El sujeto de "muestra" es probablemente "la proposición asertórica"; pero podría ser también "el antecedente que se presenta asertóricamente en la premisa menor".

[307] Es decir: "según las leyes del entendimiento"; podría entenderse también: "según las leyes de ella", es decir: "de la proposición misma"; pero la oración siguiente invalida esa posibilidad.

[308] La expresión "§10" pertenece sólo a la segunda edición y no se encuentra en la primera.

[309] Es decir: "la lógica trascendental". Se ha sugerido corregir de manera que quedase: "sin la cual ellos (es decir, los conceptos puros) no tendrían ningún contenido, y por tanto serían enteramente vacíos" (corrección de Leclair, recogida por Schmidt).

[310] La interpretación de la frase "las cuales, por tanto, deben afectar siempre también al concepto de ella", es controvertida. Vaihinger resume así el problema: "Esta última proposición no puedo entenderla. ¿A qué se refiere el 'de ella'? ¿A 'receptividad'? ¿A 'condiciones'? ¿Y cómo pueden los objetos afectar al '*concepto* de ella'? No entiendo nada. Leo [más bien]: 'Los cuales, por tanto, deben afectarla siempre a ella': 'a ella', es decir, 'a la mente' " (Vaihinger: "Randglossen", p. 453). Nosotros suponemos que

puede entenderse, en una hipótesis más arriesgada: "las cuales [condiciones de la receptividad], por tanto, deben afectar siempre también al concepto de ella" (es decir: "al concepto de la lógica trascendental"); pero también podría entenderse: "las cuales [condiciones], por tanto, deben afectar siempre también al concepto de ellos" (es decir: "de los objetos"). Y también: "los cuales [objetos] deben afectar siempre también a la representación ("concepto") de la receptividad".

[311] Kant corrigió en su ejemplar ya impreso: "una función del entendimiento" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. XLI, *apud* Schmidt).

[312] En lugar de "[función] que", podría entenderse "[unidad] que".

[313] Kant eliminó, en su ejemplar ya impreso, la expresión "originariamente" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. XLIV, *apud* Schmidt).

[314] Desde un punto de vista gramatical también podría entenderse: "[síntesis] que el entendimiento contiene en sí *a priori*, y sólo en virtud de la cual".

[315] Vaihinger propone poner "reacción" (*Gegenwirkung*) en lugar de "presencia" (*Gegenwart*) (Vaihinger: "Randglossen", pp. 453-454).

[316] Probablemente haya que entender aquí que "ellas" se refiere a "las definiciones".

[317] El texto que va desde donde dice "§11" (B109) hasta donde dice "reglas lógicas universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo" (B116), pertenece sólo a la segunda edición y no se encuentra en la primera.

[318] Es decir: "de una ciencia especulativa que uno se proponga obtener, o proyecte elaborar".

[319] En cursivas la palabra de raíz germana (*Allheit*) y entre paréntesis la palabra de raíz latina (*Totalität*). Ambas significan "totalidad".

[320] "Comunidad" sin cursivas en el original. Ed. Acad. la subraya ("**Gemeinschaft**") y deja "causalidad" ("Causalität") en redondas.

[321] También podría entenderse: "en la determinación de las otras". La

determinación causal de las substancias en relación de comunidad es recíproca.

[322] Debería decir "a ella" (a la categoría); probablemente haya que entender aquí que "a él" se refiere al concepto puro.

[323] "Bajo él", es decir: "bajo el juicio disyuntivo".

[324] En el original: "en un *todo* de las *cosas*". Seguimos una corrección de Vaihinger ("Randglossen", p. 454).

[325] Como si dijera: "Cuando el entendimiento piensa una cosa como divisible, aplica el mismo procedimiento que cuando se representa la esfera de un concepto dividido". Compárese con el pasaje de §10, A79 = B105: "El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones".

[326] Vaihinger explica: "como enlazadas en un todo mediante la determinación recíproca" (Vaihinger: "Randglossen", p. 454).

[327] Probablemente "ellos" se refiera a los autores antiguos mencionados al comienzo.

[328] Se ha señalado que la construcción de la frase que comienza: "De lo cual resulta que esos criterios" y que termina: "mediante la cualidad de un conocimiento como principio" es defectuosa, y se ha propuesto interpretarla como si dijera: "En esos criterios lógicos de la posibilidad del conocimiento en general están aplicadas las tres categorías de la cantidad, en las cuales la unidad en la generación del *quantum* debe ser tomada de manera íntegramente homogénea; de manera que esas categorías, sólo con el propósito de conectar en una conciencia, también, conocimientos *no homogéneos*, son determinadas por la cualidad de un conocimiento como principio" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

[329] Quizá haya que entender: "(no del objeto de los conceptos)". Se ha sugerido la corrección: "(no del objeto de él)" (corrección de Hartenstein, registrada por Schmidt).

[330] Es decir: "que se deduzcan del fundamento supuesto"; pero también podría entenderse: "de ella", es decir: "de la hipótesis".

[331] Probablemente haya que entender aquí: "el procedimiento con esos conceptos". García Morente aclara: "el manejo de ellos".

[332] Aquí termina el texto que pertenece sólo a la segunda edición y que comenzó diciendo "§11" (B109).

[333] La expresión "§13" no está en la primera edición.

[334] Vaihinger supone que en lugar de "imaginaria" (*eingebildete*), Kant debe de haber escrito "legítima" (*eine giltige*) (Vaihinger: "Randglossen", p. 455).

[335] En el original: "el derecho al uso de él". Seguimos a Ed. Acad; pero también podría entenderse que el genitivo se refiere aquí al sujeto impersonal "uno", como si dijera: "el derecho al uso que uno hace".

[336] Como si dijera: "y esta pretensión de ellos, de ser competentes para tal uso *a priori*".

[337] Tambien podría entenderse: "la manera como conceptos *a priori* pueden referirse a objetos". *Vid.* el pasaje paralelo de A56 = B81, que dice "solamente se puede llamar trascendental el conocimiento de que estas representaciones no son de origen empírico, y la posibilidad [por la cual se explica] cómo, sin embargo, pueden referirse *a priori* a objetos de la experiencia".

[338] Probablemente haya que entender aquí: "Los cuales [es decir, el puro intuir y el puro pensar] sólo con ocasión de las impresiones sensoriales se ponen en acción y producen conceptos"; pero también puede entenderse: "con ocasión de la primera", es decir: "de la materia".

[339] Es decir: "de los conceptos puros *a priori*" antes mencionados. También podría entenderse: "Es claro, por tanto, que sólo de éstos puede haber". Seguimos una corrección de Erdmann, recogida por Schmidt.

[340] "Ella" es aquí "la deducción trascendental del conocimiento *a priori*".

[341] También podría entenderse: "y hemos explicado y determinado *a priori* su validez objetiva".

[342] Es decir: "en la forma pura"; pero también podría entenderse: "en el cual", es decir: "en el mundo de los sentidos". Nuestra traducción parece confirmada por Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. II, p. 163).
[343] En singular en el original: "habla". Seguimos a Ed. Acad.
[344] También podría entenderse: "tampoco pueden mostrar objeto alguno en la intuición *a priori*, en la cual [intuición] fundaban su síntesis antes de toda experiencia".
[345] Como si dijera: "se trata, o bien de abandonar el campo más preciado, a saber".
[346] Kant corrigió esta frase en su ejemplar impreso y puso: "es puesto según una regla *a priori*, es decir, de manera necesaria" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. XLIX, *apud* Schmidt).
[347] En el original, en lugar de "unidad" (*Einheit*) dice "comprensión" (*Einsicht*). Seguimos a Ed. Acad.
[348] La expresión "§14" no está ni en la primera edición, ni en la segunda. Seguimos a Ed. Acad.
[349] Se ha sugerido leer "representaciones sintéticas", en plural, en lugar de "una representación sintética" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).
[350] Entiéndase: "referirse mutuamente, la representación a sus objetos, y éstos a ella".
[351] Se ha propuesto poner aquí "con los fenómenos", en plural, para preservar la concordancia con el resto de la frase (sugerencia de Grillo, recogida por Schmidt).
[352] En el original: "de él". Seguimos a Ed. Acad.
[353] Es decir: "el objeto".
[354] En el original: "residen". Seguimos a Ed. Acad.
[355] La expresión "*a priori*" puede tomarse también como adjetivo, y no como adverbio; y entonces queda: "no precederán también conceptos *a priori*".

[356] La expresión "en general" puede tomarse también como adjetivo, y no como adverbio. En ese caso queda: "pensado como objeto en general".
[357] Algunos traductores interpretan aquí "reconocidos", en lugar de "conocidos".
[358] En el original: "de las experiencias". Seguimos a Ed. Acad.
[359] Es decir: "en ese desarrollo"; pero también podría entenderse: "en ella", es decir: "en la experiencia".
[360] Es decir: "de los conceptos *a priori*".
[361] El texto que comienza: "Mas hay tres fuentes originarias" (A94) y que termina: "Y a partir de este fundamento, el único posible entre todos, ha sido llevada [a término] también nuestra deducción de las categorías" (A130) pertenece solamente a la primera edición. En la segunda edición (B, 1787) fue sustituido por otro que pondremos a continuación y que va desde B127 hasta B169.
[362] Literalmente: "recognición". Sobre la equivalencia de este término con el de "reconocimiento" *vid.* Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 265.
[363] Uno esperaría aquí "reunirla a ella", es decir: "a la multiplicidad". Así parece entenderlo Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. II, p. 246). Probablemente "él" se refiera al múltiple antes mencionado (así Carl: *Deduktion*, p. 154); pero también puede referirse al "recorrer".
[364] También podría entenderse: "que una síntesis integral de la reproducción lo haga posible" (al enlace). *Vid.* sin embargo Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 255: "la síntesis empírica de la asociación se entiende gracias a la síntesis *a priori* de la intuición formal".
[365] No está claro a qué se refiere este "ella". Se ha propuesto corregir: "ellas", con lo que el antecedente podrían ser las "acciones trascendentales" antes mencionadas (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt); pero también podría entenderse: "en consideración a la síntesis" (ya sea la de la aprehensión o la de la reproducción). La referencia a la mente, posible en español, no es posible en alemán.

[366] Literalmente: "que se ciernen ahora ante mis sentidos".

[367] Las comillas, en la expresión "concepto", no están en el original; son agregado de esta traducción.

[368] Se ha sugerido que debería entenderse: "de manera que la conectamos con el efecto, pero no con el acto mismo, es decir, [no la conectamos] inmediatamente con la generación de la representación" (sugerencia de Adickes, recogida por Schmidt).

[369] Las comillas, en la expresión "un objeto de las representaciones", no están en el original; son agregado de esta traducción.

[370] Es decir: "deben ser considerados como representaciones sensibles". Literalmente: "que en sí deben ser considerados precisamente en esa misma especie"; o bien "que en sí deben ser considerados precisamente de esa misma manera".

[371] Literalmente: "como aquello que se opone a que nuestros conocimientos no sean determinados al azar, ni de manera caprichosa, sino que estén determinados *a priori* de cierta manera". Hemos interpretado ese "no" como una duplicación de la negación contenida en la expresión "se opone" (como si fuera una traducción literal del latín *prohibet, quin,* o bien *prohibet, quominus*; *vid.* la misma estructura gramatical en A509 = B537, traducida por Born como "impedire, quo minus"). *Vid.* Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 272: "lo que les impide a nuestras representaciones ser arbitrarias, y las determina *a priori* [...] La representación que nos hacemos del objeto es precisamente la necesidad de nuestras representaciones. Por esa necesidad, nuestras construcciones ideales no son arbitrarias, sino que están determinadas *a priori*". Contra esto Carl (*Deduktion*, p. 170) interpreta la expresión "se opone" como si quisiera decir "está enfrente" del conocimiento, y es algo diferente de éste. Según esta interpretación, tendríamos que entender: "pues éste [(el objeto)] es considerado como aquello que está enfrentado, y [encontramos] que nuestros conocimientos no están determinados

al azar, ni de manera caprichosa, sino que están determinados *a priori* de cierta manera".

[372] El sujeto de "haga necesaria" puede ser tanto "función" como "regla", de manera que también podría entenderse: "producida por tal función de síntesis según una regla que haga necesaria".

[373] También podría entenderse: "y por tanto, también [un fundamento trascendental] de los conceptos de los objetos en general, y por consiguiente también [un fundamento trascendental] de todos los objetos de la experiencia". Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. II, p. 283) indica que encontramos, en la unidad de la síntesis "*1)* la síntesis de la diversidad de nuestras intuiciones; *2)* los conceptos de objetos; *3)* todos los conceptos de la experiencia". Esto parece apoyar la decisión de entender que los genitivos se refieren a esa síntesis (*vid.* Carl: *Deduktion*, p. 177).

[374] Literalmente: ningún "sí mismo", o ningún "mí mismo" (*Selbst*).

[375] No está claro cuál es el sujeto de esta frase y cuál es el objeto directo: si el sujeto es la "condición" recién mencionada y la presuposición es el objeto directo, o si es la experiencia la que pone en vigencia, a su vez, a la presuposición o condición. Paton (*Metaphysic*, vol. I, p. 409) interpreta: "La experiencia, a su vez, debe hacer válido este fundamento trascendental (o esta presuposición)".

[376] La expresión "ella" ha sido discutida por los editores y los intérpretes, ya que el término que hemos traducido como "mente" es neutro en alemán. Al establecer una concordancia con "mente", adoptamos una sugerencia de Wille, recogida por Schmidt.

[377] "En el cual", es decir: "en el concepto"; pero también podría entenderse: "en lo cual", es decir: "en el algo".

[378] Es decir: "la interconexión (coherencia) de la síntesis de la aprehensión" (Carl: *Deduktion*, p. 182).

[379] Se ha sugerido corregir este pasaje de manera que quede: "es aquello que a todos nuestros conceptos empíricos puede suministrarles, en ge-

neral, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva". Así Ed. Acad. Carl adopta esta corrección, sin comentarios. Vleeschauwer, sin referirse directamente a este punto, explica: "el objeto trascendental [...] no es otra cosa que la necesidad de pensar una pluralidad de representaciones como si formaran una unidad indisoluble [...] El objeto trascendental no es otra cosa que la realidad objetiva de nuestros conocimientos empíricos". Con ello, pareciera inclinarse por el texto original y no por la corrección (Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 296). Ésta parece ser también la interpretación de Vaihinger, quien al explicar el texto original (sin la corrección), alude a la presencia de un factor sintético en las representaciones sensibles (Vaihinger: *Deduktion*, pp. 25 y 26).

[380] Es decir: "mediante la unidad de la apercepción"; pero también podría entenderse: "mediante aquéllas", es decir: "mediante las reglas o las condiciones" antes mencionadas.

[381] También podría entenderse: "le faltaría [a la referencia]".

[382] Ed. Acad. trae: "que las *categorías* mencionadas más arriba".

[383] Los guiones en la frase "–y por consiguiente, necesaria–" son agregado de esta traducción.

[384] Es decir: "en la medida en que ese fundamento está en el objeto"; pero el original llevaría a entender: "en la medida en que ese múltiple está en el objeto". Seguimos a Ed. Acad.

[385] Probablemente haya que entender aquí: "en la medida en que esa síntesis debe llegar a ser conocimiento empírico".

[386] Quizá haya que entender aquí: "(y por tanto, [siempre] de la misma manera)".

[387] Literalmente: "entonces no causará asombro verla sólo en la facultad radical de todo nuestro conocimiento, a saber, en la apercepción trascendental, en aquella unidad sólo gracias a la cual ella puede llamarse objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza".

[388] Literalmente: "lo que quizá deberíamos dejar por el camino".

[389] También podría entenderse: "los principios sintéticos".

[390] Probablemente quiera decir aquí "con respecto a la percepción, considerada como representación" (aunque también sería gramaticalmente posible "con respecto a la intuición pura, considerada como representación"). Vleeschauwer explica esta frase entre paréntesis: "toda percepción, en tanto que representación, es un fenómeno de conciencia, y está sometida a la forma de la conciencia" (Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 327, nota 3).

[391] En lugar de "con todo lo demás", se ha sugerido corregir "con todas las demás" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

[392] Quizá haya que entender aquí "(y por tanto, también, principio de la unidad de todo lo múltiple que hay en la intuición)". Así Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 330.

[393] Entendemos que la expresión "una condición *a priori* de la posibilidad" está en acusativo y depende del verbo "se refiere a"; así entiende el pasaje Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. II, p. 336); pero aquella expresión también podría entenderse como una expresión en nominativo, y entonces habría que leer: "Por tanto, la unidad trascendental de la apercepción, como una condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un conocimiento, se refiere a la síntesis pura de la imaginación". Esto permitiría resaltar la subordinación de la imaginación respecto del entendimiento, como lo indica Vaihinger (*Deduktion*, p. 21).

[394] La expresión "antes de la apercepción" parece poco compatible con el contexto. Podría entenderse también "para la apercepción", o "por la apercepción", ya que la expresión alemana *vor* (antes de, ante) la usó Kant a veces (hasta 1783) como equivalente de *für* (por, para) (*vid.* Ewald Frey: "Ortographie, Interpunction und Sprache" en: Ed. Acad. IV, 596); pero sería difícil dar un sentido a la proposición resultante. Vleeschauwer explica que la síntesis de la imaginación es "anterior a la apercepción" en el sentido de que la explicación de esa síntesis viene antes que la explicación de

la apercepción, en la exposición que empieza por lo empírico, "desde abajo" (A119) (Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 337). Paton, en cambio, entiende que a cualquier factor necesario Kant lo llama "anterior" a cualquier otro factor necesario (Paton: *Metaphysic*, vol. I, p. 465, nota 6). Carl afirma que la relación de la unidad de la apercepción y la síntesis es de condicionamiento mutuo (Carl: *Deduktion*, p. 105). Hoppe dice que la síntesis de la imaginación es anterior a la apercepción porque "conduce" a ella (Hoppe: "Deduktion", p. 180). Heidegger ha sostenido que no hay que entender el texto como si expresara una precedencia lógica o temporal, sino como si dijera: "ante la apercepción", o "frente a la apercepción" (la preposición alemana *vor* empleada por Kant puede muy bien tener este significado, que es el *coram* latino); con ello se hace manifiesto, según Heidegger, que la apercepción trascendental y la imaginación pura forman una unidad estructural (Heidegger: *Kant und das Problem*, p. 77).

[395] También podría entenderse: "se dirige nada más que al enlace del múltiple *a priori*".

[396] La expresión "con respecto a" es oscura. Así lo reconoce también Vaihinger (*Deduktion*, p. 21).

[397] Probablemente quiera decir "de manera indiferente".

[398] La frase "pertenecientes a una conciencia (a la apercepción originaria)" puede entenderse también como si dijera: "pertenecientes a una conciencia de la apercepción originaria".

[399] También podría entenderse: "en una conciencia (de la apercepción originaria)".

[400] Es decir: "la síntesis del fenómeno"; no es gramaticalmente posible referir este pronombre al "múltiple" mencionado antes.

[401] La construcción de esta oración no es clara. Ofrecemos una versión basada en la interpretación de Vleeschauwer, quien explica: "el concepto o la unidad de la síntesis sólo puede surgir al referir una multiplicidad intuitiva, previamente sintetizada por la imaginación, a la unidad invariable de la

conciencia de mí mismo" (Vleeschauwer, *La Déduction*, vol. II, p. 362). De manera semejante entiende el pasaje Hoppe ("Deduktion", p. 184); pero es posible también entender la última frase en un orden diferente: "con referencia a la intuición sensible, sólo pueden llegar a producirse por medio de la imaginación". Con ello se obtiene la interpretación de Dotti en la p. 54 de su versión de la deducción: "Si bien es a través de la relación de lo múltiple con la unidad de la apercepción" como surgen los conceptos en general, los conceptos que se refieren a la intuición sensible sólo pueden surgir "mediante la imaginación".

[402] Carl sugiere corregir aquí poniendo "imaginación trascendental", en lugar de "imaginación pura" (Carl: *Deduktion*, p. 224).

[403] También podría entenderse: "que sirve de fundamento de todo conocimiento *a priori*".

[404] En el texto dice "y con". Seguimos a Ed. Acad. Tremesaygues y Pacaud citan una propuesta de corrección de Riehl, según la cual el texto quedaría: "Por medio de esta facultad, enlazamos el múltiple de la intuición con el tiempo, por una parte, y por otra parte, con la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura" (Alois Riehl, en *Kant-Studien*, 5, p. 268, *apud* Tremesaygues y Pacaud en su traducción, nota 17, p. 578).

[405] Es decir: "la sensibilidad". Así en Ed. Acad; pero la edición original trae: "aquéllos no darían", donde habría que entender que "aquéllos" son los dos extremos antes mencionados.

[406] Probablemente haya que entender: "también [la unidad] de todo uso empírico".

[407] Se ha sugerido corregir el texto de manera que quede: "sólo por medio de aquellos elementos del conocimiento en general, pueden pertenecer a nuestra conciencia, y por tanto, a nosotros mismos" (sugerencia de Hartenstein, recogida por Schmidt).

[408] Los signos de interrogación en esta oración son agregados de nuestra traducción.

[409] En este lugar puso Kant en su ejemplar de la obra una anotación de lectura dudosa: "Reglas, en la medida en que [¿representan?] la existencia como necesaria" (Erdmann: *Nachträge*, núm. LII, *apud* Schmidt).
[410] En lugar de "deben procurarles a los fenómenos", podría entenderse también "les procuran a los fenómenos".
[411] Vaihinger hace notar que la expresión "Ésta" no puede referirse a la sensibilidad, sino que debe referirse a la "naturaleza" o bien a la "unidad sintética" antes mencionadas (Vaihinger: "Randglossen" p. 456). Vleeschauwer observa que esta sugerencia de Vaihinger "está plenamente justificada" (Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. II, p. 376).
[412] Probablemente haya que entender aquí: "para determinar ese múltiple a partir de una sola representación", es decir: "para determinarlo por medio de un concepto en el que se unifiquen todos los elementos dispersos de ese múltiple". Para explicar esta frase entre paréntesis Carl remite a la reflexión 5750, que dice "Regla es la universalidad de la condición en la determinación del múltiple" (Carl: *Deduktion*, p. 231).
[413] Si la expresión "*a priori*" no se toma como adjetivo que modifica a "conceptos puros", sino como adverbio que modifica a "comprensible", también puede entenderse: "nada más que tornar comprensible *a priori* esta relación [...] la validez objetiva de los conceptos puros de él".
[414] Literalmente: de mi "yo mismo" (*Selbst*).
[415] Es decir: "unidad de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "unidad de ellas", es decir: "de las determinaciones" antes mencionadas.
[416] En el original, destacado con mayúscula: "perteneciente a Un objeto".
[417] Es decir: "como forma intelectual del conocimiento" que se menciona inmediatamente a continuación. La interpretación "como forma intelectual del objeto" no es gramaticalmente posible.
[418] El texto que comienza: "Mas hay tres fuentes originarias" (A94) y que

termina: "Y a partir de este fundamento, el único posible entre todos, ha sido llevada [a término] también nuestra deducción de las categorías" (A130) pertenece solamente a la primera edición. En la segunda edición fue sustituido por otro que pondremos a continuación y que va desde B127 hasta B169. Este texto de la edición B debe entenderse como una continuación del §14.

[419] Se refiere a la consideración acerca de la deducción trascendental y de la que llamó "ilustración" de la adquisición empírica de un concepto, en B126.

[420] Literalmente: "por el hecho" (*factum*).

[421] Quizá haya que entender aquí: "funciones lógicas del juzgar", como lo sugiere Adickes, en corrección recogida por Schmidt.

[422] Literalmente: "cuál". Seguimos a Ed. Acad.

[423] En lugar de "de la intuición sensible o de la no sensible", se ha sugerido poner: "de la intuición empírica, o de la no empírica" (corrección de Mellin, recogida por Schmidt).

[424] Literalmente: un "yo mismo" (*Selbst*).

[425] Vaihinger sugiere corregir esta frase de manera que quede: "como producida *a priori*" (Vaihinger: "Randglossen", p. 457).

[426] Es decir: "que es diferente del yo".

[427] Literalmente: del "yo mismo" (*Selbst*).

[428] También podría entenderse: "que soy consciente *a priori* de una síntesis necesaria de ellas".

[429] Literalmente: "la unidad originario-sintética".

[430] Literalmente, "al yo mismo" (*Selbst*).

[431] También podría entenderse: "y por consiguiente, puedo abarcarlas a todas juntas, por medio de la expresión universal *Yo pienso*, como enlazadas sintéticamente en una apercepción". Esta variante invertiría el orden de dependencias: la unidad sintética de la conciencia sería la condición suficiente para enlazar sintéticamente las representaciones; pero, como

advierte Vleeschauwer, en un entendimiento finito "la unidad de la conciencia en esos elementos diversos no está dada por el *yo pienso*, sino por la conciencia de la identidad de la función sintética que las enlaza en la unidad de la conciencia" (Vleeschauwer, *La Déduction*, vol. III, p. 117).

432 Probablemente haya que entender aquí que "él" se refiere al "principio" mencionado al comienzo del párrafo; pero también podría entenderse que se refiere al "acto" de la oración precedente.

433 Probablemente haya que entender aquí que "él" se refiere al "entendimiento humano" recién mencionado.

434 Es decir: "por el sentido interno" recién mencionado; pero también podría entenderse: "por la cual", es decir: "por la determinación del sentido interno" recién mencionada.

435 En el original está destacado con mayúscula: "referencia [...] a Un Yo pienso".

436 Como si dijera: "sin que el estado del sujeto haga diferencia alguna".

437 En el original, resaltado con mayúscula: "dado en Una intuición empírica".

438 También puede entenderse: "aquélla, a saber, por medio de la cual".

439 Así en el original. Ed. Acad. corrige: "(§10)", siguiendo a Vaihinger ("Randglossen", p. 457); pero probablemente haya que adoptar una corrección de Valentiner, recogida por Schmidt, según la cual debe decir aquí "(§14)"; ya que, como hemos dicho, este número faltaba en el original y el texto correspondiente quedó entonces incluido en el §13.

440 En el original: "perteneciente a Una intuición" (resaltado con mayúscula).

441 Ed. Acad. trae: "no habría, ni podría haber, nada" (sin subrayar). Seguimos a Schmidt.

442 En el original: "en la medida en que éste" es decir: "el concepto puro del entendimiento". No es posible que la expresión "éste" se refiera aquí a la expresión "conocimiento" que antecede.

443 Hay que entender: "en la medida en que esas intuiciones *a priori*".

444 Los paréntesis en la frase "(y por consiguiente [...] por medio de ellas)" son agregado de esta traducción y no se encuentran en el texto original.

445 Es decir: "de las categorías"; pero también podría entenderse: "de ella", es decir: "de la intuición pura".

446 Conviene entender aquí como si dijera: "objetos de los cuales no podemos juzgar, por medio de aquellos conceptos puros, si acaso ellos son posibles".

447 Probablemente haya que entender aquí: "pues entonces no he representado ni siquiera la posibilidad de un objeto".

448 En el original: "Algo" (con mayúscula, sin cursivas).

449 Hay que entender aquí como si dijera: "no sólo [era una síntesis] trascendental, sino también mera y puramente intelectual". También podría entenderse: "y por tanto, no sólo [es un conocimiento] trascendental, sino también mera y puramente intelectual"; pero el contexto general prohibe hablar de un conocimiento puramente intelectual. Al interpretar que los adjetivos "trascendental" e "intelectual" se refieren a la síntesis, seguimos a Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. III, pp. 186 ss.)

450 Entendemos que el sujeto del verbo "se basa" es "la intuición sensible"; pero también podría ser "una cierta forma" antes mencionada.

451 También podría entenderse: "y [puede] así pensar *a priori* la unidad sintética de la apercepción del múltiple de la *intuición sensible*".

452 También podría entenderse: "fundamentan *a priori* la posibilidad de otro conocimiento". *Vid.* sin embargo la explicación de Kant en A56 = B80.

453 Los paréntesis en la frase "(y no, como el sentido, meramente determinable)" son agregado de esta traducción.

454 Se ha sugerido poner "(§8)" en lugar de "(§6)" (corrección de Gawronsky, recogida por Schmidt).

455 El posesivo "de él" puede referirse tanto a "lo múltiple" como al "entendimiento". Vleeschauwer interpreta que se refiere a este último (Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. III, p. 204).

[456] En el original: "y a ésta, aunque estuviera dada". Seguimos una corrección de Vaihinger ("Randglossen", p. 457).

[457] También podría entenderse: "[unidad] por la que".

[458] Es decir: "de acuerdo con la forma de la intuición propia de la sensibilidad".

[459] En el original: "con". Al poner "[y] con" seguimos una corrección de Görland, recogida por Schmidt.

[460] Es decir: "del sentido interno" antes mencionado.

[461] Hay que entender: "la sucesión de esta determinación en el sentido interno". No es posible la interpretación "la sucesión de esta determinación en el tiempo".

[462] Como si dijera: "no es que el entendimiento encuentre ya en el sentido interno tal enlace de lo múltiple, sino que lo produce, al afectar al sentido interno".

[463] Los paréntesis en la frase "(que no es, sin embargo, objeto de la intuición externa)" son agregado de esta traducción.

[464] Es decir: "para los sentidos externos"; pero también podría entenderse: "para estas últimas", es decir: "para las determinaciones de los sentidos externos".

[465] Los paréntesis, en los dos casos, son agregado de esta traducción.

[466] Ed. Acad. trae: "pero que con respecto a lo múltiple que ella tiene que enlazar está sometida a una condición limitativa, que ella llama el sentido interno, [a saber, sometida a la condición] de hacer intuitivo aquel enlace".

[467] La expresión "a ella misma" se refiere a la naturaleza; no puede referirse a "la ley", que es un sustantivo neutro en alemán.

[468] Puede entenderse tanto "aplicado [el enlace] a nuestra intuición sensible", como "aplicada [la unidad] a nuestra intuición sensible".

[469] Hay que entender: "mediante la aprehensión de lo múltiple de esa intuición". No es gramaticalmente posible referir aquí lo "múltiple" a la "casa" recién mencionada.

[470] Hay que entender: "la figura de la casa".

[471] Podría entenderse también: "me represento necesariamente una unidad sintética de lo múltiple".

[472] Los guiones en la frase "–si hago abstracción [...] del tiempo–" son agregado de esta traducción.

[473] Los guiones en la frase "–y por tanto, [...] posible percepción–" son agregado de esta traducción.

[474] También puede entenderse: "que prescriben leyes *a priori* a los fenómenos".

[475] Hay que entender: "sin tomar de ésta ese enlace". No es gramaticalmente posible entender: "sin tomar de ésta ese múltiple".

[476] García Morente: "El que las leyes [...] deban coincidir [...] no es más extraño que el que los fenómenos mismos [...] deban coincidir [...]". Compárese *Prolegómenos*..., Ed. Acad. IV, 297 (*apud* Vleeschauwer: *La Déduction*, vol. III, p. 259).

[477] En lugar de "están presentes sin ser conocidas", podría entenderse también "existen, sin ser conocidas". También podría entenderse que la oración relativa se refiere, no a cosas, sino a "los fenómenos", con lo que quedaría: "que están presentes sin ser conocidos", o bien "que existen, sin ser conocidos".

[478] Es decir: "no pueden deducirse de las leyes en las que se basa una naturaleza en general, prescritas *a priori* por el entendimiento puro".

[479] "Estas últimas" se refiere a las "leyes particulares" antes mencionadas (interpretación de Görland, recogida por Schmidt). Vaihinger indica que debe suprimirse el subrayado de la expresión "en general" (Vaihinger: "Randglossen", p. 457).

[480] Aquí conviene subrayar la expresión "en general" (Vaihinger, "Randglossen", p. 457).

[481] Ed. Acad. modifica (siguiendo una corrección de Mellin) como si dijera: "sino que tanto las intuiciones puras, como los conceptos puros del

entendimiento, son elementos del conocimiento que se encuentran *a priori* en nosotros".

482 Habrá que entender aquí que "ellas" son las categorías.

483 "Éstos" puede ser aquí tanto "el espacio y el tiempo", como "los fenómenos" como incluso "la determinación", por esta última posibilidad se decide Vleeschauwer (*La Déduction*, vol. III, p. 274, nota); también puede referirse a los "conceptos puros del entendimiento".

484 Hay que entender: "sin división en parágrafos".

485 El texto que había comenzado: "El célebre Locke" (B127) y que termina "en concatenación continua" (B169) pertenece sólo a la segunda edición de la obra; sustituye a la deducción trascendental que se encuentra en la primera edición, entre las páginas A94 y A130.

486 En el texto dice "de él". Seguimos a Ed. Acad.

487 "Aplicadas" se refiere probablemente a la expresión "reglas" que está dentro del paréntesis.

488 Es decir: "la validez objetiva de la filosofía trascendental"; pero también podría entenderse: "la validez objetiva de ellos", es decir: "de los conceptos" recién mencionados.

489 Vaihinger (en corrección recogida por Schmidt) propone que en lugar de "intacta" se lea aquí "desatendida".

490 Seguimos la Ed. Acad.; pero las ediciones A y B (según Heidemann), así como la de Schmidt, traen una forma en dativo plural ("von denen") que podría dar lugar a entender: "de las [condiciones] de los juicios sintéticos".

491 El texto es dudoso. Seguimos a Ed. Acad. Otras interpretaciones traen: "con la [representación] del último".

492 Quizá deba entenderse aquí: "de la aplicación de los primeros (los conceptos) al último (al objeto)".

493 Como si dijera: "un tercer elemento".

494 Es decir: "en la subsunción de los fenómenos bajo la categoría".

[495] Kant agregó aquí "no tienen sentido para nosotros" (Erdmann: *Nachträge*, núm. LVIII, *apud* Schmidt).

[496] Vaihinger sugiere que se lea aquí "de la imaginación reproductiva" ("Randglossen" p. 458).

[497] El sujeto de esta oración subordinada es "la categoría" y el objeto (lo expresado) es "que" (= la regla); pero también podría entenderse el "que" (= la síntesis) como sujeto y "la categoría" como lo expresado. Con ello quedaría indicado que el esquema es la síntesis pura que expresa a la categoría. Al adoptar la primera solución seguimos a Born ("quam categoria exprimit").

[498] En el original: "de ella". Corrección de Kant (Erdmann: *Nachträge*, núm. LIX).

[499] La traducción de la expresión "dadurch, daß" por "de modo tal, que" no es segura. García Morente: "por la cual"; Born: "ita, ut".

[500] En la palabra "cosidad" no se encuentra el mismo radical que sirve para nombrar la cosa en sí; se emplea otro radical, que usualmente tiene el sentido de oposición a la mera subjetividad. Podemos entender que con la palabra "cosidad" se nombra lo que corresponde (del lado no subjetivo) a la sensación (que es lo propiamente subjetivo). Así, la realidad a la que se refiere el texto, y que se presenta como sinónimo de cosidad, es algo que está en el objeto y que corresponde a la sensación (que es lo que está en el sujeto).

[501] Es decir: "de la realidad" antes mencionada.

[502] Literalmente: "cuando el capricho manda que sea puesto".

[503] Con este "que" seguimos una corrección de Paulsen (*Kant*, Stuttgart, 1898) recogida por Schmidt.

[504] El verbo "es" falta en la primera edición (nota de Schmidt).

[505] La expresión entre corchetes "[sólo una determinación del tiempo]" es una corrección de Adickes, en su edición de la *Crítica de la razón pura*, 1889, recogida por Schmidt.

[506] En lugar de "determinaciones del tiempo", podría entenderse también "determinaciones temporales"; éstas no serían ya, en ese caso, determinaciones del tiempo mismo, sino que podrían ser, por ejemplo, determinaciones temporales de las cosas.

[507] "El *número* es la cantidad como fenómeno; la *sensación* es la realidad como fenómeno; lo *constante* y perdurable de las cosas es la substancia como fenómeno – la *eternidad* es la *necesidad* como fenómeno, etc."

[508] Quizá convenga entender aquí: "en lugar de la representación que hacen de tales cosas los esquemas, que las representan solamente *tal como aparecen*".

[509] Es decir: "a las representaciones"; pero quizá convenga considerar la posibilidad de que Kant se esté refiriendo aquí directamente a los conceptos puros del entendimiento antes mencionados, como si dijera: "a ellos (a los conceptos puros del entendimiento), empero, no les es dado ningún objeto", etc.

[510] En lugar de "producir un concepto", Kant corrigió aquí "producir un conocimiento" (según Schmidt).

[511] Esta frase es dudosa por su construcción. Seguimos a Ed. Acad. Se han sugerido, entre otras, las variantes: "Sino que un principio, más bien, sirve de fundamento de todo conocimiento de su objeto" (Mellin); "Sino que más bien pone por fundamento todo conocimiento de su objeto" (Grillo) (todo según Schmidt).

[512] Los guiones en la frase "–ellos no necesitan eso–" son agregado de esta traducción.

[513] Frase de construcción imprecisa. Seguimos a Ed. Acad. También podría entenderse: "en oposición a los [principios] de los [juicios] sintéticos" (Hartenstein, según Schmidt).

[514] Es decir: "el concepto deberá ser afirmado necesariamente de aquello que reside, como concepto, en el conocimiento del objeto".

[515] Es decir: "lo contrario de lo que ya estaba pensado en el concepto";

pero también podría entenderse: "lo contrario de él mismo" es decir: "del concepto".

[516] Seguimos una corrección de Mellin, recogida por Schmidt. En el original dice "Es solamente un conjunto".

[517] Es decir: "el sentido interno, la imaginación y la apercepción".

[518] Quizá deba entenderse: "sin los cuales (es decir, sin los objetos de la experiencia) ellos (es decir, el espacio y el tiempo) no tendrían significación alguna"; pero también puede entenderse: "sin la cual (es decir, sin la experiencia) ellos (el espacio y el tiempo) no tendrían significación alguna".

[519] Quizá convenga entender: "sin esa unidad sintética, ella (la experiencia) no llegaría a ser conocimiento".

[520] En lugar de "un objeto puro", Ed. Acad. trae: "ningún objeto".

[521] La redacción del original es imprecisa. Seguimos una sugerencia de Vaihinger ("Randglossen", p. 458). También podría entenderse: "la unidad sintética de sus conceptos pudiese exhibir [su] realidad objetiva".

[522] Esta nota pertenece a la segunda edición (B) y no aparece en la primera edición (A).

[523] Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A) de 1781, se lee en este lugar el pasaje que reproducimos como "Texto 5 <A162>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid.* p. 732 *supra*. A esto sigue el texto que comienza: "Llamo cantidad extensiva a aquella en la que".

[524] Ha de entenderse aquí: "mediante tal conciencia"; aunque también es gramaticalmente posible entender: "mediante tal intuición".

[525] El párrafo precedente, desde donde dice "*Prueba*. Todos los fenómenos contienen" hasta donde dice "la misma síntesis por la cual son determinados el espacio y el tiempo en general", falta en la edición A.

[526] Hay que entender: "Pues sólo este principio". No es posible gramaticalmente entender aquí "Pues sólo este conocimiento".

[527] En el original: "podría" (en singular). Seguimos a Ed. Acad.

[528] Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A) de 1781, se lee en este lugar el pasaje que reproducimos como "Texto 6 <A166>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid*. pp. 732-733 *supra*. A esto sigue el texto que comienza: "A todo conocimiento mediante el cual".

[529] Quizá haya que entender aquí: "por medio de la cual".

[530] El párrafo precedente, desde donde dice "*Prueba*. Percepción es la conciencia empírica" hasta donde dice "un grado de influjo sobre el sentido", falta en la edición A.

[531] Conviene entender aquí: "las conclusiones falsas que podrían extraerse de la ausencia de percepciones".

[532] En lugar de "y sin embargo", convendría leer aquí "y si igualmente". Así lo sugiere Vaihinger ("Randglossen", p. 459).

[533] También podría entenderse: "de ella", es decir: "de la intuición" mencionada antes.

[534] En el original: "de ambos". Seguimos a Ed. Acad.

[535] Se entiende: "antes de que la cualidad se vuelva vacío".

[536] La frase de Kant está incompleta. Seguimos sugerencias de Mellin y de Valentiner, recogidas por Schmidt.

[537] Añadido de Vaihinger ("Randglossen", p. 459).

[538] Tanto en la edición A (1781) como en la B (1787) dice aquí "*a priori*". Seguimos a Ed. Acad.

[539] Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A) de 1781, se lee en este lugar el pasaje que reproducimos como "Texto 7 <A176-177>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid*. p. 733 *supra*. A esto sigue el texto que comienza: "Los tres *modi* del tiempo son".

[540] Es decir: "de las analogías"; pero también podría entenderse: "de ella", es decir: "de la experiencia".

[541] En el texto original falta este verbo. Corrección de Mellin, registrada por Schmidt.

[542] Se ha propuesto una modificación de esta frase, con la que quedaría: "pero no se encuentra en ella representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada de los fenómenos que ella junta en el espacio y en el tiempo" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[543] El párrafo precedente, desde donde dice "*Prueba*. Experiencia es un conocimiento empírico" hasta donde dice "conexión necesaria de las percepciones", falta en la edición A.

[544] También podría entenderse: "([conciencia] de la percepción)".

[545] Quizá haya que entender aquí "a partir de esa regla", o "a partir de esa síntesis".

[546] "*modo*" en latín en el original.

[547] Debería decir: "si son dados tres miembros de la proporción, con ello es dado también el cuarto". Así Ed. Acad.

[548] También puede entenderse: "en lo intuitivo de ella", es decir: "de la evidencia".

[549] También podría entenderse: "estaremos facultados para componer [o reunir, o sintetizar] los fenómenos [entre sí], sólo según una analogía con la unidad lógica y universal de los conceptos".

[550] Literalmente: "en lugar de él" ("en lugar del principio", o bien: "en lugar del uso de la categoría"), aunque uno esperaría "en lugar de ella" ("de la categoría").

[551] "Del primero" es decir: "del principio", o bien: "del uso". Se han propuesto muchas interpretaciones y variantes de este intrincado pasaje; hemos tratado de presentarlas en las notas.

[552] Es decir: "con ese substrato". También podría entenderse: "y en el cual puede ser percibido todo cambio o simultaneidad por medio de la relación de los fenómenos con él en la aprehensión".

[553] Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A), en lugar

del texto que comienza: "*Principio de la permanencia de la substancia*" y que termina: "tampoco su *quantum* en la naturaleza puede aumentarse ni disminuirse" se lee el pasaje que reproducimos como "Texto 8 <A182>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid*. p. 733 *supra*.

554 En el texto: "en el fundamento de ella", con lo que probablemente se quiere decir: "en el fundamento de la experiencia". Adoptamos una corrección de Erdmann, recogida por Schmidt.

555 Los paréntesis en la frase "(en sentido propio)" son agregado de esta traducción.

556 También puede entenderse: "los fenómenos, como cosas u objetos, son determinables en una experiencia posible".

557 Agregado de Valentiner, recogido por Schmidt.

558 Debería decir aquí "en el tiempo precedente", como lo señala Wille, en corrección recogida por Schmidt.

559 Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A), en lugar del texto que comienza: "*Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad*" y que termina: "ellos mismos, como objetos de la experiencia, sólo son posibles según esa misma ley" se lee el pasaje que reproducimos como "Texto 9 <A189>" en la sección "Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición", *vid*. p. 734 *supra*.

560 También podría entenderse: "Y puesto que esto, en toda síntesis de la aprehensión, está constituido como lo he mostrado antes en el fenómeno de una casa".

561 Es decir: "la aprehensión", o "la percepción" (no: "la casa").

562 En el original: "que hiciera necesario si yo debiera comenzar". Seguimos correcciones de Mellin y de Erdmann, recogidas por Schmidt.

563 Como si dijera: "sólo después de percibir, y comparar las concordantes sucesiones de muchos acontecimientos tras fenómenos que los precedían,

somos llevados a descubrir una regla", o bien: "sólo después de percibir que muchos acontecimientos siguen (de una manera que la comparación muestra que es concordante) a ciertos fenómenos que los preceden, llegamos a descubrir una regla".

[564] Atribuidas sólo presuntivamente.

[565] Es decir: "cierta observancia de esta regla".

[566] Literalmente: "(de aquello que se pretendía llamar del objeto)". Seguimos una corrección de Mellin, recogida por Schmidt.

[567] Es decir: "la referencia a un objeto".

[568] También puede entenderse: "y someterlas" (someter las representaciones a una regla).

[569] Es decir: "a lo que el fenómeno sigue siempre"; pero el texto dice literalmente: "a lo que ello sigue siempre". Seguimos una corrección de Wille, recogida por Schmidt.

[570] Entiéndase: "a este acontecimiento".

[571] Habrá que entender aquí: "estos fenómenos del tiempo siguiente".

[572] Es decir: "los fenómenos del tiempo pasado".

[573] Es decir: "a los lugares". En el original dice "hacerlo necesario a éste", es decir: "al lugar de cada uno". Seguimos una corrección de Görland, recogida por Schmidt.

[574] Literalmente: "en la concatenación de las percepciones".

[575] En lugar de "la serie de las representaciones que se siguen unas a otras", en el original dice "la serie de unas de las siguientes representaciones" (probable error de imprenta). Seguimos a Ed. Acad.

[576] También puede entenderse aquí "de ellas", es decir: "de las percepciones".

[577] En el original podría entenderse: "vale también antes de"; pero suponemos que se trata de un uso antiguo de la proposición *vor* en lugar de *für*, como otras veces se encuentra.

[578] Entiéndase: "el efecto".

[579] Valentiner (en corrección recogida por Schmidt): “no es [una cuestión] tan fácil de responder”.

[580] Literalmente: “a partir del tratamiento”.

[581] En lugar de “caracterizado por el tiempo”, podría entenderse también “que caracteriza al tiempo”.

[582] Es decir: “la permanencia del sujeto” (interpretación de Erdmann, recogida por Schmidt). Vaihinger (“Randglossen”, p. 460) sugiere: “la permanencia de ella”, es decir: “de la substancialidad”.

[583] Literalmente: “cuando este origen”.

[584] Entiéndase: “con respecto a esa cantidad recién nacida = b - a”.

[585] Es decir: “esa realidad”.

[586] Es decir: “antes del tiempo”.

[587] Es decir: “el tiempo”.

[588] Agregado de García Morente.

[589] García Morente: “la sucesión reversible”.

[590] Sugerencia de García Morente. En lugar de “esta relación”, se han propuesto las correcciones: “cada substancia” (Wille) y “una de las cosas (fenoménicas)” (Erdmann), ambas propuestas recogidas por Schmidt.

[591] Puede ser “en la otra cosa”, o “en la otra relación”. La interpretación más natural “en la otra substancia”, no es posible en alemán. Se ha sugerido la enmienda “en las otras (substancias)” (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[592] Así en la edición de 1787 (B). En la primera edición (A), en lugar del texto que comienza: “*Principio de la simultaneidad, según la ley de la acción recíproca, o comunidad*” y que termina: “también la condición de la posibilidad de las cosas mismas como objetos de la experiencia” se lee el pasaje que reproducimos como “Texto 10 <A211>” en la sección “Apéndice: Textos de la primera edición suprimidos en la segunda edición”, *vid.* p. 734 *supra*. A eso sigue el texto que comienza: “Las cosas son simultáneas, en la medida en que existen en uno y el mismo tiempo”.

[593] En el original: "pues si fuera sucesiva". Seguimos una sugerencia de Wille, recogida por Schmidt.

[594] El autor se refiere a la lengua alemana.

[595] La concordancia del sujeto "la luz" con los verbos "poner en obra" y "demostrar" es insegura en el original. Seguimos una enmienda de Adickes y de Erdmann, recogida por Schmidt.

[596] Conviene entender aquí: "por medio del recíproco influjo de los cuerpos del mundo".

[597] Conviene entender aquí: "la simultaneidad de los cuerpos del mundo".

[598] También puede entenderse: "intento de demostrar proposiciones *a priori*, sintéticas y a la vez intelectuales".

[599] Literalmente: "en esto tercero".

[600] Los guiones en la frase "–y entonces [al concepto] se lo llama *concepto empírico*–" son agregado de esta traducción.

[601] También puede entenderse: "pensado mediante un concepto sintético *a priori*".

[602] También puede entenderse: "un enlace efectuado por el pensamiento, [enlace] totalmente arbitrario".

[603] Hay que entender: "y por tanto, no puede abrigar la pretensión de que sea posible un objeto tal como el que aquí se quiere pensar".

[604] En lugar de "de las cuales" (cosas), podría entenderse también "de los cuales" (conceptos).

[605] En lugar de "a partir de tales conceptos por sí mismos", se ha sugerido: "como tales conceptos por sí mismos" (enmienda de Hartenstein, recogida por Schmidt).

[606] Habrá que entender aquí: "Pero puesto que el producto de esta construcción".

[607] También puede entenderse: "para conocer".

[608] Hasta aquí el texto común a las ediciones A y B. Lo que sigue, hasta los tres asteriscos, se encuentra solamente en la edición B.

[609] "Una" destacado en el original con mayúscula y sin cursivas.

[610] Este "fuera" puede querer decir tanto "en el exterior de mí"(en latín *extra*) como "además de mí" (en latín *praeter*). Ritzel ha sostenido que debemos entender la expresión en este último sentido (Ritzel: *Beiträge*, p. 129).

[611] En el prólogo de la segunda edición, Bxxxix nota, Kant pide que se sustituya esta frase por otra que allí pone.

[612] En lugar de "la conciencia en el tiempo", se ha sugerido que debía decir "la conciencia de mi existencia en el tiempo" (Vaihinger: "Randglossen", p. 461).

[613] En lugar de "la conciencia en el tiempo está enlazada necesariamente con la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal", se ha sugerido la modificación: "la conciencia de la determinación en el tiempo está enlazada necesariamente con la conciencia de la condición de la posibilidad de esta determinación temporal" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[614] En el original: "podemos emprender". Seguimos una enmienda de Grillo, recogida por Schmidt.

[615] Entiéndase: "la representación intuitiva de cosas externas".

[616] El texto que comienza: "Una poderosa objeción, empero, contra estas reglas de demostrar mediatamente la existencia, la plantea el *idealismo*, cuya refutación está aquí en su lugar adecuado" y que termina: "por comparación con los criterios de toda experiencia efectivamente real" es agregado de la segunda edición (B) y no se encuentra en la edición A de 1781.

[617] Así en el original. Ed. Acad. corrige (según Mellin): "también entonces uno sólo puede llegar a".

[618] En el original: "nunca puede poder ser conocida". Seguimos a Ed. Acad.

[619] En el original: "sólo en el cual". Seguimos una enmienda de Erdmann, recogida por Schmidt.

[620] En el original: "demostrarle". Adoptamos correcciones de Grillo y de Erdmann, registradas por Schmidt.

[621] Como si dijera: "hay muchas cosas que son posibles, y que no son efectivamente reales".

[622] La expresión "[sentido]" es sugerencia de Valentiner, recogida por Schmidt.

[623] La construcción de esta frase, en el original, no nos resulta clara. Literalmente: "Pues si hubiésemos de admitir eso para las proposiciones sintéticas, por muy evidentes que sean: que uno estuviera autorizado a ligarlas, sin deducción, [sólo] por el prestigio de su propio enunciado, a la aprobación incondicionada"; pero también podría tratarse de una frase incompleta que dijera: "Pues si hubiésemos de admitir eso para las proposiciones sintéticas, por muy evidentes que sean: que ellas, sin deducción, [sólo] por el prestigio de su propio enunciado, al que le correspondería aprobación incondicionada".

[624] También podría entenderse: "del cual" (concepto).

[625] El texto que comienza: "*Observación general al sistema de los principios*" y que termina: "se basa enteramente en esta referencia" es adición de la segunda edición (B) y no se encuentra en la edición de 1781 (A).

[626] Entiéndase: "sin esta referencia a una causa".

[627] También puede entenderse: "la existencia sucesiva de nuestro yo" (interpretación de Kehrbach, recogida por Schmidt).

[628] Entiéndase: "como las piensa el entendimiento sin intervención de la sensibilidad".

[629] Toda la "*Observación general al sistema de los principios*", que termina aquí, es agregado de la segunda edición y no se encuentra en la primera.

[630] En lugar de "cosas *en general* y *en sí mismas*", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "objetos que no nos son dados en intuición alguna, y por tanto, objetos no sensibles" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXVII, *apud* Schmidt).

[631] En lugar de "si una intuición pura es posible *a priori* antes del objeto", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "aunque para nosotros una intuición sensible pura es posible *a priori* antes del objeto" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXVIII, *apud* Schmidt).

[632] El texto que comienza: "desde que no podemos definir" y que termina: "sin descender enseguida a las condiciones de la sensibilidad" corresponde a la segunda edición (B). En la primera edición figura en su lugar el texto siguiente: "desde que no podemos definir ninguna de ellas, sin descender enseguida a las condiciones de la sensibilidad".

[633] El pasaje que comienza: "Antes, al exponer la tabla de las categorías" y que termina: "alguna significación y validez objetiva" se encuentra solamente en la primera edición (A) y fue suprimido en la segunda (B).

[634] Las comillas, en la expresión "poder inferir", son agregado de esta traducción.

[635] Como si dijera: "pues si aducís que la contingencia de una cosa consiste en que el no-ser de esa cosa no encierra contradicción".

[636] En lugar de "posibilidad trascendental", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "posibilidad real" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXI, *apud* Schmidt).

[637] Esta nota no figura en la primera edición (A) sino solamente en la segunda (B).

[638] El pasaje que comienza: "Hay algo extraño, y hasta absurdo" y que termina: "no tienen, en sí mismas, validez de conceptos objetivos" se encuentra solamente en la primera edición (A).

[639] En lugar de "y nunca a cosas en general (sin tener en cuenta la manera como las intuyamos)", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "y nunca a cosas en general sintéticamente (sin tener en cuenta el modo como las intuyamos) si han de producir conocimiento" (según Erdmann: *Nachträge*, núms. CXXII y CXXIV, *apud* Schmidt).

[640] En lugar de "de un múltiple en general", corrigió Kant en el ejemplar

ya impreso: "de un múltiple de una intuición posible en general" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXV, *apud* Schmidt). Probablemente haya que entender aquí como si dijera: "la unidad de pensamiento, o unidad pensada, que corresponde a un múltiple de la intuición".

[641] En lugar de "no se determina [...] ningún objeto, sino solamente se expresa", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "no se determina [...] ningún objeto, y por tanto, no se conoce nada, sino solamente se expresa" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXVI, *apud* Schmidt).

[642] Así en el texto. En lugar de "sobre la cual", se ha sugerido la corrección "por medio de la cual" (enmienda de Erdmann, recogida por Schmidt).

[643] Conviene entender: "y por tanto, se requiere la condición (al menos, la condición formal) bajo la cual".

[644] En lugar de "uso alguno", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "uso alguno para conocer algo" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXVII, *apud* Schmidt).

[645] Como si dijera: "ellas son la mera forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general, y la forma pura del pensar, sin que por esa sola forma las categorías puedan pensar ni determinar objeto alguno"; pero también podría entenderse: "ellas son meramente la forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general y con respecto al pensar, sin que por ellas (es decir, por las categorías) solas, se pueda pensar ni determinar objeto alguno".

[646] El pasaje que comienza: "Pero aquí hay, en el fundamento, un engaño" (B305) y que termina: "debe ser entendido como tal sólo en significado *negativo*" (B309) figura solamente en la segunda edición. En su lugar está, en la primera edición, otro pasaje que pondremos más adelante.

[647] En lugar de "una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos", puede entenderse también "una aplicación ampliada a todos los objetos de los sentidos".

[648] En lugar de "[el múltiple]", puede entenderse también "[el objeto]".

[649] Es decir: "si a los objetos fenoménicos les contraponemos esos mismos objetos, pero tomados tal como son en sí mismos".
[650] Es decir: "aunque no intuyamos los objetos en la constitución que tienen en sí mismos".
[651] Los paréntesis en la frase "(que es algo en general fuera de nuestra sensibilidad)" son agregado de esta traducción.
[652] Es decir: "en esta manera abstracta de considerar las cosas".
[653] Es decir: "las categorías". Ed. Acad. corrige: "porque, puesto que éstas tienen significado solamente en relación con la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo, pueden determinar *a priori* precisamente esta unidad".
[654] Aquí termina el pasaje que ha comenzado: "Pero aquí hay, en el fundamento, un engaño" (B305) y que figura solamente en la segunda edición.
[655] El pasaje que comienza: "Los fenómenos, en la medida en que son pensados" (A248) y que termina: "lo que pueda ser dado en la intuición" (A253) pertenece solamente a la primera edición (A) y fue sustituido en la segunda (B) por el pasaje que comienza: "Pero aquí hay, en el fundamento" (B305) y que termina: "sólo en significado *negativo*" (B309).
[656] En lugar de "por tanto", en el original dice "como". Seguimos una corrección de Vaihinger ("Randglossen", p. 461).
[657] Probablemente haya que entender aquí que "ellos" se refiere a "fenómenos y noúmenos", o a los "mundos sensible e inteligible"; pero también puede entenderse: "ellas", es decir: "las cosas" (modificando en consecuencia el resto de la frase).
[658] En lugar de "principios de la exposición", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "principios de la síntesis de lo múltiple" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXXIII, *apud* Schmidt).
[659] En lugar de "este algo es", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "este algo, como objeto de una intuición en general, es" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXXIV, *apud* Schmidt).

[660] Es decir: "unifica a ese múltiple".

[661] Los paréntesis en la frase "(y su campo, a saber, el de los fenómenos)" son agregado de esta traducción.

[662] La expresión entre corchetes "[es]" es agregado de Hartenstein, recogido por Schmidt.

[663] Es decir: "que la intuición sensible es la única intuición posible para nosotros".

[664] Ed. Acad. corrige: "de toda sensibilidad".

[665] En lugar de "y de si tras esa separación queda, en general, un objeto", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "o si tras esa separación queda, en general, una intuición posible" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXXVII, *apud* Schmidt).

[666] En lugar de "es posible", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "es lógicamente posible" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXXVIII, *apud* Schmidt).

[667] El pasaje que comienza: "Los fenómenos, en la medida en que son pensados" (A248) y que termina: "lo que pueda ser dado en la intuición" (A253) pertenece solamente a la primera edición (A) y fue sustituido en la segunda (B) por el pasaje que comienza: "Pero aquí hay, en el fundamento" (B305) y que termina: "sólo en significado *negativo*" (B309).

[668] La falta de concordancia de número ("lo restante [...] se llaman") se encuentra en el original. Ed. Acad. corrige: "los restantes".

[669] Es decir: "más allá de la esfera de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "más allá de los fenómenos".

[670] La expresión "en significado positivo" falta en la primera edición (A).

[671] García Morente conjetura que "estos últimos" son los noúmenos y el mundo inteligible.

[672] La expresión entre corchetes "[entendimiento]" es conjetura de García Morente. En lugar de "[entendimiento]", podría entenderse también "[objeto]".

[673] Esta nota figura solamente en la segunda edición (B) y no figura en la primera (A).

[674] Se ha sugerido que en lugar de "extraordinario" debería decir "extrasensible" (Vaihinger: "Randglossen", p. 461).

[675] En lugar de "aquello tercero", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "aquello tercero de la intuición" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXXXIX, *apud* Schmidt). Como si dijera: "aquel tercer elemento".

[676] En lugar de "el concepto de objetos puros", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "el concepto positivo, el conocimiento posible de objetos puros" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXL, *apud* Schmidt).

[677] Conviene entender: "fuera de la esfera de estos principios empíricos".

[678] En el original: "anfibolía".

[679] En singular en el original. Se ha sugerido la enmienda "de nuestras representaciones" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

[680] La falta de concordancia numérica ("la relación [...] son") se encuentra en el original. Se ha sugerido la enmienda: "las relaciones [...] son" (corrección de Hartenstein, recogida por Schmidt). Ed. Acad. corrige: "la relación [...] es la de".

[681] Como si dijera: "la diferencia entre las potencias cognoscitivas hace una gran diferencia en la manera como han de pensarse los conceptos"; pero también podría entenderse: "la diferencia entre las potencias cognoscitivas hace una gran diferencia en la manera como han de pensarse las primeras (las relaciones)".

[682] En la frase original aparece una indicación gramatical de finalidad ("con el fin de"), que luego no se desarrolla; restauramos la frase según una sugerencia de Valentiner, recogida por Schmidt. Se ha sugerido también que habría que entender: "comparamos los conceptos con el fin de [llegar] a la **identidad** [...] a la **diversidad** [...] a la **concordancia**" (etc., así Ed. Acad.)

[683] Quizá sea oportuno entender aquí "es decir, [la conciencia de] la rela-

ción de las representaciones dadas, con una u otra especie de conocimiento". Así lo ha sugerido Mellin (*apud* Schmidt).

684 Es decir: "de la reflexión lógica".

685 Es decir: "las representaciones".

686 Kant comentó este pasaje en su ejemplar ya impreso: "en el espacio hay meras relaciones externas, en el sentido interno hay meras relaciones internas; lo absoluto falta" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CXLVIII, *apud* Schmidt).

687 Los paréntesis en la frase "(e incluso de los elementos [...] también la *composición*)" son agregado de esta traducción.

688 Es decir: "la forma".

689 También podría entenderse: "la forma es dada por sí sola".

690 En el original: "anfibolía".

691 En el original: "anfibolía".

692 Probablemente haya que entender aquí "objeto del entendimiento puro".

693 En el original: "anfibolía".

694 Entiéndase: "la representación fenoménica, o el fenómeno como representación".

695 También podría entenderse: "como conceptos empíricos, o como conceptos de reflexión abstractos".

696 También podría entenderse: "que vale, en general, sólo para conceptos de las cosas".

697 Como si dijera: "si todo el concepto de una de esas gotas es idéntico al concepto de cualquier otra".

698 En lugar de "regla analítica de la comparación", el original trae: "regla analítica o comparación". Seguimos a Ed. Acad.

699 Conviene entender: "de la cual causa todas las substancias deben recibir su existencia y su permanencia"; pero también puede entenderse: "de la cual causa todos los estados deben recibir su existencia y su permanencia".

[700] Probablemente haya que entender aquí: "todas las especies de intuición", o bien "todas las representaciones".
[701] "Algo" destacado con mayúscula y sin cursivas en el original.
[702] Es decir: "en nuestra mente".
[703] Es decir: "sin determinación sensible de la misma representación". La referencia aparentemente más natural: "sin determinación sensible de la cosa", es imposible en alemán, porque el sustantivo "cosa" es neutro.
[704] También podría entenderse: "puede, por cierto, no constituir".
[705] En el original: "anfibolía".
[706] Tomamos el genitivo alemán aquí como genitivo explicativo (análogo al que se usa, por ejemplo, en las frases: "el problema de la validez", "la calificación de santo"); pero también podría entenderse: "la exposición de la causa de la anfibología de esos conceptos".
[707] Conviene entender como si dijera: "a partir de factores puramente positivos".
[708] En el original: "no se podía decir". Seguimos una enmienda de Erdmann, registrada por Schmidt.
[709] En la Ed. Acad.: "esté en armonía".
[710] También podría entenderse: "esta cosa".
[711] Probablemente haya que entender aquí: "de un objeto tal".
[712] En lugar de "son pensadas", corrigió Kant en el ejemplar ya impreso: "son conocidas por nosotros" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CL, *apud* Schmidt).
[713] Es decir: "por objetos meramente inteligibles".
[714] Es decir: "a un objeto exterior a la sensibilidad".
[715] Es decir: "el noúmeno".
[716] Resaltado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo".
[717] Resaltado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo", "Nada".
[718] Resaltado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo", "Nada".
[719] Resaltado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo".

[720] Así en la segunda edición (B). En la primera edición (A) el orden de esta oración es: "como el espacio puro y el tiempo puro (*ens imaginarium*), que son, ciertamente, *algo* como formas de intuir, pero no son, ellos mismos, objetos que sean intuidos".

[721] Literalmente: "no-cosa".

[722] Probablemente haya que entender aquí: "el influjo de la acción de la sensibilidad sobre la acción del entendimiento"; pero también podría entenderse: "el influjo de la sensibilidad (o bien, de las potencias cognoscitivas) sobre aquéllos (es decir, sobre los juicios puros *a priori*)".

[723] Los paréntesis en la frase "(en cuyo caso tendríamos al menos una piedra de toque de la corrección de ellos)" son agregado de esta traducción.

[724] Las precisiones terminológicas de Kant en *Prolegómenos*..., Ed. Acad. IV, 352, exigirían aquí la traducción "limitaciones" y no "límites"; pero el contexto nos parece exigir la traducción que hemos puesto. En la continuación de la oración Kant mismo vuelve al término "límites".

[725] También podría entenderse: "y por ello".

[726] También podría entenderse como si dijera: "que todo lo subsumido bajo la condición de esa premisa mayor, sea conocido a partir de esa premisa mayor, según un principio".

[727] Es decir: "no son, de ninguna manera, conocimientos por conceptos".

[728] Probablemente haya que entender aquí que sólo al insertar un acontecimiento singular en la estructura general de la experiencia (considerándolo como efecto de alguna causa), se puede conocer como experiencia (es decir, conocer mediante un concepto empírico determinado) ese acontecimiento, que así deja de ser mera percepción subjetiva.

[729] También puede entenderse: "y de lo cual nosotros podemos ser la causa mediante aquellos mismos conceptos".

[730] Probablemente haya que entender como si dijera: "la pretensión de reducir a principios unitarios los objetos en sí, la naturaleza de las cosas, es, si no imposible, al menos paradójica".

[731] Habría que entender, no una tercera proposición, sino más bien: "el acto de extraer o de establecer la conclusión" (*vid. Lógica*, §59 y sus notas, Ed. Acad. IX, 121).

[732] Literalmente: "una inferencia de la razón".

[733] Es decir: "la conclusión"; por la construcción de la frase alemana, la expresión "ella" no puede tener como antecedentes ni "la consecuencia" ni "la aserción", como parecería posible en español.

[734] Es decir: "de la razón".

[735] Entiéndase como presente de indicativo del verbo "consumar" (y no como subjuntivo del verbo "consumir").

[736] También puede entenderse: "y debe, por ello, suministrar *a priori* materia para varias proposiciones sintéticas".

[737] Literalmente: "todos los posibles objetos".

[738] También puede entenderse: "pero que sin embargo aquellas ideas están íntegramente determinadas en el entendimiento supremo, de manera singular e invariable".

[739] Probablemente haya que entender aquí: "sólo la totalidad del enlace de las cosas"; pero también puede entenderse: "sólo la totalidad del enlace de las ideas en el universo es enteramente adecuado a aquella idea del ejemplar perfecto de una especie".

[740] Nuestra traducción es conjetural. La palabra original (*copeilich*) no se entiende.

[741] Conviene entender: "ese impulso espiritual del filósofo es un mérito muy particular".

[742] Es decir: "por ese mismo esfuerzo mencionado antes"; pero también podría entenderse: "por ellas mismas", es decir: "por las ideas". La interpretación de "por él mismo" como si dijera "por el mismo filósofo" no es posible en alemán.

[743] También puede entenderse: "pueda contener *a priori* el origen de conceptos puros".

[744] También puede entenderse: "contendrá *a priori* el origen de particulares conceptos".

[745] Entiéndase: "después de haber pensado ese predicado". La interpretación "después de haber pensado ese objeto" no es posible según el original.

[746] En el texto se emplea primero la palabra de origen germánico ("Allheit") y luego la de origen latino ("Totalität"), para expresar el concepto de totalidad, con lo que viene a quedar: "la *totalidad (universitas)* o *totalidad*".

[747] Hay que entender: "el concepto racional trascendental".

[748] Hay que entender: "de conceptos puros que pertenecen a la razón", o bien "de conceptos racionales puros".

[749] Es decir: "que el agregado es tal, que contiene absolutamente todos los miembros, y ningún miembro nuevo puede venir a agregarse a él".

[750] La expresión "disponible" es conjetura de Pinto dos Santos y Fradique Morujão para traducir la expresión alemana "nach der Hand", de significado dudoso.

[751] En lugar de "[la expresión]", podría entenderse también "[el concepto]".

[752] También podría entenderse: "a la síntesis de ella", es decir: "de la intuición".

[753] Entiéndase: "la razón".

[754] Probablemente convenga entender aquí como si dijera: "una cierta unidad que el entendimiento no acierta a concebir en modo alguno".

[755] Hay que entender aquí por "sujeto" el sujeto gramatical de las oraciones empíricas, que en última instancia es el mundo empírico (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik,* p. 57).

[756] Los guiones en la frase "–al menos, restrictiva–" son agregado de esta traducción.

[757] La expresión entre corchetes: "[sea]" es sugerencia de Hartenstein, recogida por Schmidt y adoptada por Ed. Acad.

[758] O bien: "el ente de todos los entes", o "la esencia de todas las esencias". La palabra alemana "Wesen" significa tanto "ente" como "esencia", y en muchos casos corresponde también al sustantivo "ser". La traducción latina de Born trae: "natura omnium naturarum".

[759] El texto original es inseguro en esta frase. Seguimos a Ed. Acad.

[760] Esta nota pertenece a la segunda edición (B) y no está en la primera (A).

[761] Los guiones en la frase "–no pudiendo haber de ellos un número mayor–" son agregado de esta traducción.

[762] También podría entenderse: "De las inferencias dialécticas". Seguimos, en el título, la versión tradicional.

[763] La expresión "algo de lo cual no se tiene concepto alguno" debe tomarse probablemente en un sentido no literal, como si dijera: "algo que no se sabe bien qué es", o "algo de lo que no se tiene ninguna representación con contenido". Tal acepción de "concepto" es corriente en alemán.

[764] La expresión "concepto" en este contexto debe entenderse probablemente en sentido no literal, como si dijera: "conocimiento" o "representación".

[765] También puede entenderse: "un ente de todos los entes"; es decir: "un Ente supremo" (Dios).

[766] Kant corrigió en el ejemplar ya impreso: "existe como substancia" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CLXI, *apud* Schmidt).

[767] Es decir: "una forma de la representación".

[768] Entiéndase: "en la medida en que la representación". No es posible que la expresión "ella" se refiera aquí a la conciencia, que no es un sustantivo femenino en alemán, sino neutro.

[769] Es decir: "de la representación"; pero también podría entenderse: "del conocimiento".

[770] Como si dijera: "que todo lo que piensa está constituido de la misma manera como, según lo declara la conciencia de mí mismo, estoy constituido yo".

[771] El pasaje que comienza: "Primer paralogismo de la substancialidad" (A348) y que termina: "más allá de lo que podría alcanzar una experiencia posible" (A405) figura solamente en la primera edición y ha sido reemplazado en la segunda por otro texto que a continuación de éste pondremos.
[772] Es decir: "a los pensamientos".
[773] Es decir: "prescindir de ese concepto de substancialidad".
[774] Seguimos la lectura de Ed. Acad. También podría entenderse: "sino que a partir del concepto de la relación (concepto que todo pensamiento tiene), hemos inferido el yo, como sujeto común en el que el pensamiento es inherente".
[775] Literalmente: "al dar al sujeto lógico constante del pensar, por el conocimiento del sujeto real de la inherencia".
[776] Es decir: "sirve de fundamento del Yo"; también podría entenderse: "sirve de fundamento de este pensamiento, y de todos los otros".
[777] Probablemente haya que entender aquí que "la primera" quiere decir: "la proposición *yo pienso*"; pero también podría entenderse que significa "la simplicidad", como lo sugiere Ed. Acad.
[778] Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 113) da a entender que el sujeto "dirige" en la medida en que se sabe a sí mismo como "efectuación del pensar"; y que por "*verbum*" ha de entenderse "los actos de pensar". Igualmente, el pasaje no nos queda claro.
[779] Se entiende: "exceptuar al alma".
[780] Es decir: "la materia".
[781] Es decir: "del alma". "Ella" no puede referirse a "esta proposición", como parece posible en español.
[782] Como si dijera: "el sentido común".
[783] En lugar de "ni contengan nada semejante a éstos, que no son, en general, objetos de la intuición externa", podría entenderse también: "o aunque éstos estén contenidos, [pero] sin que sean, en general, objetos de la intuición externa".

[784] También podría entenderse: "el alma humana no se diferencia suficientemente de la materia, si se la considera (como es debido) meramente como fenómeno, en lo que concierne al *substratum* de éste". Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 118) sugiere que el "substrato" es substrato de la materia.
[785] Es decir: "el substrato".
[786] Literalmente: "puesto que no sabemos nada de él", lo que puede referirse tanto al "fundamento", como a "lo inteligible". La referencia a "fenómeno" es gramaticalmente imposible.
[787] La edición Weischedel trae "*externa*" (subrayado).
[788] También podría entenderse: "yo refiero en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo, todas y cada una de mis determinaciones sucesivas, a mí mismo como numéricamente idéntico".
[789] También puede entenderse: "sino como un principio enteramente idéntico [...] y ésta es la causa por la cual ese principio es válido *a priori*".
[790] Como si dijera: "perteneciente a la unidad de mi *mí mismo*" (*Selbst*).
[791] Como si dijera: "la permanencia objetiva de mi *mí mismo*" (*Selbst*).
[792] Es decir: "por más que admita a este yo".
[793] Quizá convenga entender aquí: "conservar los pensamientos del sujeto anterior, y así pues transmitírselos al siguiente".
[794] La expresión "yo mismo" es aquí traducción de *Selbst*, "el mí mismo".
[795] Se entiende: "que acompaña y conecta a todas las representaciones"; pero también podría entenderse: "que los acompaña y conecta a todos los fenómenos".
[796] Probablemente quiera decir: "si pudiésemos presuponer la substancialidad del alma".
[797] Como si dijera: "de nuestro *mí mismo*" (*Selbst*). Debe entenderse que para que nos sea dado el conocimiento de la permanencia, debe sernos dado previamente el conocimiento de que el yo es siempre uno y el mismo (posee identidad numérica).

[798] Probablemente haya que entender aquí: "esa permanencia".

[799] Probablemente haya que entender aquí: "de esa permanencia".

[800] También podría entenderse: "el concepto de substancia, que sólo puede ser empleado empíricamente".

[801] Entiéndase: "del *mí mismo* idéntico" (*Selbst*).

[802] Los guiones en la frase "–otra vez–" son agregado de esta traducción.

[803] Así en el original; pero podría suponerse que en la redacción de la frase estuviese supuesta tácitamente la expresión "Existenz", con lo cual quedaría: "sino que sólo se puede inferirla como la causa de percepciones dadas".

[804] Los paréntesis en la frase "(que es una modificación del sentido interno)" son agregado de esta traducción.

[805] Es decir: "la causa".

[806] También podría entenderse, quizá, como si en la redacción se distinguieran dos niveles de lenguaje: "no es el objeto que entendemos por 'representaciones de la materia y de las cosas corporales' ".

[807] La palabra "algo" está destacada con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo".

[808] La expresión entre corchetes: "[sentidos]" es agregado de Ed. Acad.

[809] La expresión entre corchetes: "[es suficiente]" es una sugerencia de Tremesaygues y Pacaud.

[810] La expresión entre corchetes: "[forma]" es sugerencia de Kehrbach, recogida por Schmidt. En lugar de "conceptos que ella se forma acerca de la posibilidad de aquello", la Ed. Acad. trae: "conceptos de la posibilidad de aquello".

[811] Los guiones en la expresión "–si no queremos enredarnos en nuestras más comunes afirmaciones–" son agregado de esta traducción.

[812] Como si dijera: "en la disposición ordenada de la experiencia", o bien: "en el contexto de la experiencia".

813 En el original: "escépticamente". Seguimos una corrección de Kant mismo, indicada en el prólogo de la primera edición (AXXII) y recogida por Schmidt.

814 También podría entenderse: "de los sentidos internos". Seguimos una lectura de Rosenkranz, recogida por Schmidt.

815 Kant corrigió en el ejemplar ya impreso: "El objeto de la conciencia, desconocido para nosotros" (según Erdmann: *Nachträge*, núm. CLXIV, *apud* Schmidt).

816 Literalmente: "en la medida en que sea dado, además, algo diferente en la intuición".

817 Es decir: "de las inferencias dialécticas".

818 Literalmente: "nuestro sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.

819 Literalmente: "nuestro sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.

820 Es decir: "después de admitido ese concepto".

821 Literalmente: "a este sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.

822 En el original: "se basa". Seguimos a Ed. Acad.

823 Quizá convenga entender aquí como si dijera: "y supone que tiene la misma cualidad que un objeto efectivamente real exterior al sujeto pensante".

824 En lugar de "en comparación con aquellos [fenómenos]", podría entenderse también "en comparación con aquellas [representaciones]", con lo que la frase completa quedaría: "cuyas representaciones llamamos externas, en comparación con aquellas [representaciones] que contamos entre las del sentido interno, aunque ellas, tanto como todos los demás pensamientos, pertenezcan igualmente sólo al sujeto pensante; sólo que éstas esconden en sí este engaño: que, puesto que representan los objetos en el espacio, parecen desligarse del alma y flotar fuera de ella, mientras que

el espacio mismo en el que son intuidas no es nada más que una representación, cuya contrafigura de la misma cualidad, fuera del alma, no puede encontrarse en manera alguna".

[825] Es decir: "aquel carácter de las causas fuera de nosotros".

[826] Es decir: "los sentidos externos y el sentido interno".

[827] También podría entenderse: "y perdemos por completo el hilo conductor de las causas, cuando consideramos los efectos de ellas que deberían mostrarse en el sentido interno".

[828] Como si dijera: "la dificultad de explicar el origen de las representaciones que en verdad provienen de cosas en sí, como si ese origen estuviera en el fenómeno". Tremesaygues y Pacaud sugieren una enmienda, por la que cambia el sentido de la frase, que queda: "explicar el origen de las representaciones [por medio] de causas eficientes enteramente extrañas, y que se encuentran fuera de nosotros, tomando nosotros el fenómeno de una causa desconocida, por la causa fuera de nosotros".

[829] Es decir: "del sentido común".

[830] En el original falta el verbo. Seguimos a Ed. Acad.

[831] En el original falta el verbo. Seguimos a Ed. Acad.

[832] Es decir: "entre el objeto externo y las representaciones".

[833] Quizá haya que entender aquí, como conjeturan Tremesaygues y Pacaud: "(la intuición de lo que lo llena, la figura y el movimiento)".

[834] Es decir: "después del estado actual".

[835] La expresión "concepto" debe entenderse aquí como si dijera: "conocimiento".

[836] Literalmente: "de la justificación de las disposiciones sistemáticas de ellos, [disposiciones] que corren paralelas a la tabla de las categorías".

[837] La expresión "[obtenidas]" es sugerencia de Tremesaygues y Pacaud.

[838] Es decir: "como un objeto pensado por mí".

[839] En el original: "podría". Seguimos a Ed. Acad.

[840] Como si dijera: "en los cuales me baso para distinguir".

[841] Literalmente: "no contiene nada más sino que debe ser representada una cosa".
[842] En el texto falta el verbo "piensa"; seguimos a Ed. Acad., que a su vez sigue una corrección de Mellin, recogida por Schmidt.
[843] Literalmente: "el sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.
[844] Literalmente: "el sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.
[845] En el texto: "*apperceptiones*". Seguimos a Ed. Acad.
[846] Probablemente haya que entender aquí: "en lo que respecta a la condición que está contenida, o representada, en la categoría".
[847] Se ha sugerido que en vez de "en una doctrina" debería leerse "de una doctrina" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt); pero debe entenderse que las afirmaciones dialécticas están concatenadas sistemáticamente de modo que forman una doctrina.
[848] Es decir: "en cada una de las cuatro clases de categorías".
[849] Literalmente: "residen en el fundamento de la unidad en una percepción posible, para todos los restantes", o bien: "están en el fundamento de los restantes, como fundamento de la unidad [que hay] en una percepción posible". Seguimos la interpretación de Tremesaygues y Pacaud.
[850] Pinto dos Santos y Fradique Morujão sugieren: "en la pluralidad del tiempo".
[851] Probablemente haya que entender aquí: "y la conciencia de otras cosas, empero, meramente como la conciencia de representaciones suyas"; pero también podría entenderse: "y la existencia de otras cosas, empero, meramente como la existencia de representaciones suyas".
[852] El texto que comienza: "Primer paralogismo de la substancialidad" (A348) y que termina: "más allá de lo que podría alcanzar una experiencia posible" (A405) pertenece solamente a la primera edición. En su lugar, en la segunda edición, aparece el texto que ponemos a continuación, texto

que comienza: "pero en favor de la brevedad" (B406) y que termina: "En lo que sigue habrá ocasión de hacer uso de esto" (B432). Para mejor comprensión, repetimos entre corchetes el pasaje entero desde su comienzo.

[853] Ed. Acad. corrige: "no es la conciencia del yo [mismo] *determinante*".

[854] Literalmente: "la del sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.

[855] También podría entenderse: "es una *proposición* apodíctica e *idéntica* a sí misma".

[856] Quizá pueda entenderse también: "que yo, como *objeto*, sea para mí mismo un *ente subsistente* por sí mismo".

[857] En el original: "yo fuera dado". Seguimos una enmienda de Ed. Acad.

[858] Es decir: "la existencia propia de una substancia".

[859] Los paréntesis en la frase "(y eso, como principios de la posibilidad de esa experiencia misma)" son agregado de esta traducción.

[860] Seguimos (con los dos agregados entre corchetes: "[como]") una enmienda de Vorländer, recogida por Schmidt.

[861] En el original: "ella". Seguimos a Ed. Acad.

[862] El añadido entre corchetes: "[ese concepto]" se basa en una corrección de Ed. Acad. En el original hay aquí un pronombre neutro que podría corresponder a los antecedentes "cosa" o "sujeto".

[863] Es decir: "al sujeto pensante mismo".

[864] También podría entenderse: "ligada a él", es decir: "a ese concepto".

[865] Los paréntesis en la frase: "(sin ninguna intuición permanente que suministre un objeto)" son agregado de esta traducción.

[866] Es decir: "de los entes pensantes".

[867] Es decir: "a las cosas exteriores"; pero también puede entenderse: "a la existencia". De esta última manera interpreta Ed. Acad., que enmienda: "a la cual pueden también determinar".

[868] Probablemente haya que entender aquí: "determina, sólo por el hecho de implicar existencia".

[869] Es decir: "de la razón".

[870] En el texto original: "lo cual". Seguimos a Ed. Acad.

[871] Es decir: "por la unidad"; pero también podría entenderse: "por el cual", es decir: "por el pensamiento".

[872] En el texto original: "la existencia propia de ella". Seguimos a Ed. Acad.

[873] Como si dijera: "está hecha de tales sutilezas"; así García Morente.

[874] Es decir: "en la opinión de la propia escuela".

[875] Probablemente haya que entender aquí: "pero entonces la razón".

[876] Es decir: "del orden de la naturaleza"; pero también podría entenderse: "de la última", es decir: "de la naturaleza".

[877] Probablemente haya que entender aquí: "ensanchar al orden de los fines".

[878] Los guiones en la frase "–en los cuales la razón [...] proporcionado a su función en la vida–" son agregado de esta traducción.

[879] Es decir: "la ley moral".

[880] En el texto: "y se siente". Seguimos a Ed. Acad.

[881] Como si dijera: "confundo el posible *hacer abstracción de* mi existencia empíricamente determinada".

[882] Literalmente: "de mi sí mismo" (*Selbst*). El subrayado con letras cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.

[883] Como si dijera: "las categorías serían requeridas (para el conocimiento)". La Ed. Acad. trae una corrección: "la cual [intuición sensible], por cierto, sería requerida"

[884] Como si dijera: "yo soy la cosa en sí misma"; pero también podría entenderse: "el ser mismo". La expresión alemana *Wesen*, que normalmente traducimos aquí por "ente", se puede traducir también por "ser" y por "esencia".

[885] El subrayado en cursivas de la expresión "*sí mismo*" es agregado de esta traducción.

[886] Los guiones en la frase: "–que sólo de modo sensible puede ser íntegramente determinada–" son agregado de esta traducción.
[887] También podría entenderse: "que es el primero que me revela la conciencia de la ley moral".
[888] Literalmente: "del entendimiento".
[889] Los paréntesis en la frase "(el cual, empero, siempre está dirigido a objetos de la experiencia)" son agregado de esta traducción.
[890] También puede entenderse: "las acciones o los efectos se determinan de acuerdo con esas leyes de tal manera, que, juntamente con las leyes de la naturaleza, pueden ser explicados siempre de acuerdo con las categorías de substancia y de causa, aunque surjan de un principio enteramente diferente".
[891] Es decir: "de sí mismo" (*Selbst*). El subrayado en cursivas, en la expresión "*yo mismo*", es agregado de esta traducción.
[892] El pie, como medida de longitud, tuvo valores variables, entre 25 cm y 34 cm. La vara valía aproximadamente 83 cm.
[893] Sobre el "exponente de una serie" *vid.* A331 = B387 (*apud* Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 209, nota 25).
[894] Los guiones en la frase "–al menos, de antemano–" son agregado de esta traducción.
[895] En el original: "Lo primero". Seguimos a Ed. Acad.
[896] Probablemente haya que entender aquí: "como unidad absoluta de la síntesis"; pero también podría entenderse: "como unidad absoluta de la razón", o bien "como absoluta unidad de las reglas".
[897] Los guiones en la frase "–puesto que ella [...] congruente con la razón–" son agregado de esta traducción.
[898] En el original, en singular: "si es adecuada a la unidad de la razón, será demasiado grande para el entendimiento; y si es apropiada para el entendimiento, será demasiado pequeña para la razón". Seguimos a Ed. Acad.

[899] Es decir: "con la antinomia". Como si dijera: "y la antinomia sirve para llamar la atención de la razón sobre los momentos en la determinación de sus principios". Esta "determinación de los principios" es la "nomotética" recién mencionada.
[900] Los paréntesis en la frase "(que en la especulación [...] sus errores)" son agregado de esta traducción.
[901] También podría entenderse: "pudiera ser dada *a priori* en alguna intuición".
[902] También podría entenderse: "habrá transcurrido en el mundo una serie infinita de estados de las cosas".
[903] También podría entenderse: "la cantidad de un *quanti* que no está dado dentro de ciertos límites de toda intuición".
[904] La interpretación "ya se suponga que esa existencia surge por sí misma, o por otra causa" no es posible gramaticalmente.
[905] Hay que entender: "una relación del mundo".
[906] Probablemente haya que entender aquí como si dijera: "con la expresión *todo infinito* no se representa".
[907] Es decir: "el todo infinito".
[908] También puede entenderse: "si se pretende prescindir de éste, y por tanto, del espacio en general como condición *a priori* de la posibilidad de los fenómenos".
[909] Hay que entender: "condiciones de la intuición de este mundo".
[910] Literalmente: "y por tanto, anteriormente a ésta, como entes simples".
[911] En lugar de "la entera imposibilidad de él en alguna intuición de un objeto", la edición de 1781 trae: "la entera imposibilidad de un [múltiple] tal en alguna intuición del mismo objeto".
[912] Probablemente haya que entender: "a partir de la relación del concepto de lo simple con la experiencia posible"; pero también podría entenderse: "de ella", es decir: "a partir de la relación de la proposición con una experiencia posible en general".

[913] Literalmente: "y así constituye Uno" (con mayúscula).

[914] Como si dijera: "dado que lo compuesto puede disgregarse en lo simple".

[915] Es decir: "como los elementos de los compuestos". En el original: "de ella", "de ellas" o "de ellos". Quizá pudiera entenderse: "pretendo yo demostrar que las sustancias simples son los elementos de las compuestas", como interpreta García Morente.

[916] En el original: "la antítesis". Seguimos a Ed. Acad.

[917] También puede entenderse: "como si las determinaciones *a priori* de éste no concernieran a la vez".

[918] Los guiones en la frase "–que es simple [...] el límite de él–" son agregado de esta traducción.

[919] En el original: "de la condición" (en singular).

[920] Como si dijera: "podemos representarnos los cuerpos sólo como fenómenos".

[921] "Ella" es la conciencia de sí antes mencionada. También podría entenderse: "él [es decir: el sujeto que piensa] no puede dividirse a sí mismo". Seguimos la interpretación de Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 236).

[922] La expresión "*a priori*" debe tomarse aquí en sentido pre-kantiano, como si dijera: "de antemano", *a parte ante*. Así lo sostiene Heimsoeth (*Transcendentale Dialektik*, p. 239, nota).

[923] Habrá que entender: "y esta causalidad natural no puede".

[924] Es decir: "la conformidad a leyes, o la legalidad".

[925] También podría entenderse: "sino [que constituye] solamente el [contenido] de la espontaneidad absoluta de la acción".

[926] Es decir: "atribuirles a las substancias del mundo"; pero también podría entenderse: "atribuirles a las substancias de ellas", es decir: "de las series".

[927] Probablemente haya que entender aquí: "cesan por completo antes de esa decisión y de ese hecho".

[928] Los guiones en la frase "–no según el tiempo, pero sí en lo que respecta a la causalidad–" son agregado de esta traducción.

[929] Hay que entender: "contra los raciocinios sofísticos de la doctrina de la libertad".

[930] Los guiones en la frase: "–al menos [...] tal suposición–" son agregado de esta traducción.

[931] También podría entenderse: "cambio de los estados de él", es decir: "del mundo".

[932] Hay que entender: "y con esa concatenación".

[933] Literalmente: "al mundo pertenece algo que". Como si dijera: "es necesario que en el mundo haya algo que". Compárese con el final de la prueba, A454 = B482.

[934] Lección de Ed. Acad.

[935] "Ella" es aquí "la serie de mutaciones" recién mencionada.

[936] Por "una parte de él" hay que entender: "una parte del mundo"; pero también podría entenderse: "una parte de ella", es decir: "una parte de la serie".

[937] Los guiones en la frase "–lo que contradice [...] fenómenos en el tiempo–" son agregado de esta traducción.

[938] Hay que entender: "ninguna parte de esa multitud".

[939] La expresión "de estas últimas" puede referirse tanto a "las causas", como a "las mutaciones" recién mencionadas.

[940] Habrá que entender: "para conectarlos a estos entes contingentes".

[941] Como si dijera: "pues al considerar a algo *como condición*, se debe hacerlo en el mismo sentido".

[942] "Salto a otro género" (sin acentos ni espíritus en el original). Probablemente haya que entender: "salto a otro género del ser", "salto del mundo fenoménico al mundo nouménico"; así lo entiende Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 254).

[943] También podría entenderse: "es decir, que el estado nuevo no habría

podido tener lugar por sí mismo, sin una causa que pertenece al tiempo precedente, según la ley de causalidad".

[944] Es decir: "para la serie"; pero también podría entenderse: "para ellos", es decir: "para los fenómenos".

[945] También podría entenderse: "en una condición empíricamente incondicionada".

[946] Es decir: "las mutaciones del mundo"; pero también puede entenderse: "las mutaciones de ellos", es decir: "de los estados del mundo".

[947] Literalmente: "mi Yo mismo" (*Selbst*).

[948] También puede entenderse: "el orden de ellas", es decir: "de las cosas de la naturaleza".

[949] Los guiones en la frase "–puesto que ni su honor [...] el objeto de disputa–" son agregado de esta traducción.

[950] Por "puro *empirismo*" hay que entender aquí un empirismo "basado estricta y exclusivamente en principios de la experiencia" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 266, nota 120).

[951] Es decir: "las ideas con las que se piensa al mundo como totalidad (y no solamente alguno de los contenidos del mundo)", como p. ej. en la cosmología de Lucrecio. Así lo explica Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 266).

[952] Literalmente: "mi Yo mismo" (*Selbst*).

[953] Como si dijera: "el sentido común", "el buen sentido".

[954] Hay que entender como si dijera: "jamás permitirá que se pase, de lo extenso, a aquellos objetos [...] (a lo simple)".

[955] Como si dijera: "el sentido común", "el buen sentido".

[956] "Él" es aquí "El sentido común".

[957] Por "entendimiento común" hay que entender aquí "el sentido común", "el buen sentido".

[958] Por "ella" hay que entender aquí "la razón trascendental-idealizante" mencionada antes. Se ha sugerido sustituir "ella" por "él", es decir: "el escepticismo". Así Ed. Acad.

[959] Realzado con mayúscula en el original: "un Primero".
[960] Los guiones en la frase "–si se supone [...] doctrinas en conflicto–" son agregado de esta traducción.
[961] "Ella" es aquí "la pregunta cosmológica trascendente".
[962] Es decir: "mediante los números irracionales" (nota de Ed. Acad.).
[963] Hay que entender: la causa de nuestra incapacidad de decidir algo cierto.
[964] Los paréntesis en la expresión "(por decirlo así)" son agregado de esta traducción.
[965] También podría entenderse: "no concierne a ninguna experiencia posible".
[966] Como si dijera: "por más que se reúna en un todo absoluto la totalidad de lo dado en los fenómenos, igual cada uno de esos elementos dados seguirá siendo una percepción (y por tanto, algo fenoménico)"; pero a partir de una sugerencia de Mellin, recogida por Schmidt, Ed. Acad. cambia el texto y pone: "pero todo lo que pueda ser dado en ellos, reunido en un todo absoluto, no es, ello mismo, una percepción". En favor de esta corrección se pronuncia Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 282).
[967] Probablemente haya que entender aquí: "con respecto a la resolución de esos problemas".
[968] En el original: "que hace de vuestra idea una presunta representación de algo empíricamente dado, y por tanto, de un objeto que hay que conocer según leyes de la experiencia". Seguimos a Ed. Acad.
[969] Así en el original.
[970] En el original: "objeto de la experiencia, la que ha de ser enteramente adecuada". Seguimos Ed. Acad.
[971] Probablemente haya que entender que "él" se refiere aquí al "*regressus*" antes mencionado.
[972] Como si dijera: "si suponéis que en todo lo que acontece en el mundo no hay nada que no sea una consecuencia de leyes de la naturaleza".

[973] También podría entenderse: "entonces, por una ley natural inevitable, os persigue el *por qué*, y os obliga", pero tal interpretación parecería excesivamente dependiente de una comprobación empírica psicológica. La expresión "por qué" está realzada con mayúscula y sin cursivas en el original.

[974] Esta nota pertenece sólo a la segunda edición y no figura en la primera.

[975] En el original: "en ellas". Seguimos a Ed. Acad.

[976] En el original son dos oraciones entre paréntesis: "(en sí mismo) (con toda esa determinación temporal)". Seguimos a Ed. Acad.

[977] Como si dijera: "Por el contrario, con nuestro idealismo trascendental se puede pensar que los objetos de la intuición externa son efectivamente tales como son intuidos en el espacio".

[978] También podría entenderse: "cuya determinación se representa como la sucesión de diferentes estados en el tiempo".

[979] Literalmente: "el sí mismo" (*Selbst*).

[980] Por "ambos" habrá que entender aquí "la verdad empírica y el sueño"; pero también podría entenderse: "el espacio y el tiempo".

[981] La falta de concordancia (sujeto en singular y verbo en plural) se encuentra en el original.

[982] La expresión "algo" está realzada con mayúscula y sin cursivas en el original: "Algo".

[983] También podría entenderse: "[tiempo] que entonces es representado como efectivamente real sólo en la concatenación de una experiencia posible, y no en sí mismo".

[984] Ed. Acad. trae "*progresar*" (en cursivas).

[985] También podría entenderse: "la realidad efectiva de los objetos de los sentidos, [en tanto que son] pensados".

[986] Quizá haya que entender aquí: "por ese concepto".

[987] Conviene entender: "condición que está".

[988] Los paréntesis en la frase "(por decirlo así)" son agregado de esta traducción.
[989] En lugar de "ya que hice abstracción", puede entenderse también "en la cual hice abstracción".
[990] Hay que entender: "yo no podría presuponer en la premisa menor, como lo hice en la premisa mayor".
[991] Probablemente haya que entender aquí "toda la existencia de él (es decir, del mundo), entendida como existencia independiente".
[992] En la primera edición decía: "y el mundo, como no existe en sí".
[993] También podría entenderse: "existir antes de éste, como una serie, subsistente por sí, de cosas en sí mismas" (así Ed. Acad.).
[994] En la primera edición decía: "según las pruebas ofrecidas".
[995] Probablemente haya que entender aquí: "en el *regressus* de la serie".
[996] También podría entenderse: "[entendida] como dada en sí misma en el objeto (en los fenómenos)".
[997] Literalmente: "y he querido impedir con ello que a una idea, que sirve meramente de regla, no se le atribuya (por subrepción trascendental) realidad objetiva". Es otro caso de la construcción latina que ya encontramos en A104. Born traduce "volui [...] impedire, quo minus [...] tribuatur".
[998] Como si dijera: "totalidad que no es producida más que por la idea misma".
[999] En el original: "la distinción de un infinito y de un progreso indeterminablemente prolongado". Seguimos a Ed. Acad.
[1000] Es decir: "la línea descendente de la generación". No es gramaticalmente posible que el antecedente de este pronombre sea la expresión "pareja de padres".
[1001] En el original: "porque no es presupuesta". Seguimos una corrección de Erdmann, recogida por Schmidt.
[1002] Se ha sugerido corregir la expresión "fenómenos en sí mismos" de manera que quedara: "de los fenómenos como cosas en sí mismas" (su-

gerencia de Erdmann) o bien "de las cosas en sí mismas" (sugerencia de Adickes; ambas recogidas por Schmidt). Heimsoeth interpreta la expresión como una alusión a la metafísica dogmática, que toma los fenómenos como cosas existentes en sí (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 319, nota).

1003 Hay que entender: "si podemos hacer ver de manera indudable aquella única validez del principio de la razón como regla [...] de una experiencia posible".

1004 Habrá que entender: "este axioma".

1005 Ed. Acad. adopta una corrección de Mellin, según la cual este título queda: "Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos para [constituir] un todo del mundo". La expresión "un todo del mundo" puede entenderse como "un universo".

1006 También puede entenderse: "con él", es decir: "con el *regressus*".

1007 Quizá haya que entender aquí "anticiparía [algo acerca] de los miembros".

1008 Habrá que entender: "ni tampoco: esta cantidad del mundo es *finita*"; pero también podría entenderse: "ni tampoco: éste [es decir, el mundo] es *finito*".

1009 Es decir: "una conjunción de los miembros"; pero también podría entenderse: "una conjunción de ella", es decir: "de la multitud" recién mencionada.

1010 Es decir: "por ser representado como substancia, se distinguirá del espacio".

1011 Un adjetivo formado sobre una raíz germánica (*gegliedert*, "organizado") se explica entre paréntesis por medio de un sinónimo formado sobre una raíz grecolatina (*organisierten*, "organizado").

1012 Probablemente haya que entender aquí "por intermedio del fenómeno"; pero también podría entenderse: "por intermedio de la división", y también "por intermedio de la infinitud".

[1013] Como si dijera: "la presuposición habitual del sentido común humano".

[1014] En el original: "consideraría". Seguimos a Ed. Acad.

[1015] Literalmente: "consistía en que la razón le hacía las cosas o bien *demasiado largas*, o bien *demasiado cortas* al entendimiento".

[1016] Es decir: "las ideas"; pero quizá haya que entender aquí de otra manera: "o si [las series] son demasiado grandes, o demasiado pequeñas para aquélla" (es decir: "para aquella idea").

[1017] En el original: "de la antinomia". Seguimos a Ed. Acad., que a su vez adopta una corrección de Hartenstein.

[1018] Erdmann sugiere que en lugar de "satisfacen al *entendimiento*", se lea aquí "pueden satisfacer al *entendimiento*" (Erdmann: "Lesarten", Ed. Acad. III, p. 580).

[1019] Conviene entender: "con un estado precedente que está, él también, en el mundo sensible".

[1020] Es decir: "la causalidad de la libertad"; pero se ha sugerido corregir: "la causalidad del cual", es decir: "del estado" (sugerencia de Erdmann, recogida en Ed. Acad.) Se ha interpretado también que lo que no es determinado según el tiempo, aquí, es la acción (Hinske: "Auflösung", p. 177).

[1021] Hay que entender: "y que aquella idea trascendental de la libertad constituye, en esta libertad práctica". Se ha sugerido corregir: "y que aquélla constituye en éste", es decir: "en el concepto práctico de libertad" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[1022] Los guiones en la frase "–que ella no puede rehusar–" son agregado de esta traducción.

[1023] También podría entenderse: "los cuales, junto con los efectos de ellos, están necesariamente bajo esa ley de la naturaleza".

[1024] También podría entenderse: "como *inteligible* según su *acción*, como [causalidad] de una cosa en sí misma; y como *sensible* según sus *efectos*, como [causalidad] de un fenómeno en el mundo sensible". Seguimos la interpretación de Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 347).

[1025] Es decir: "la facultad empírica y la causalidad intelectual concurren en uno y el mismo efecto"; pero también podría entenderse: "los cuales ambos [es decir, el concepto empírico y el concepto intelectual] concurren en uno y el mismo efecto".

[1026] Hay que entender: "Pues como estos fenómenos".

[1027] Hay que entender: "y por consiguiente, al estar las acciones enlazadas con sus condiciones, esas acciones resultarían ser miembros de una única serie del orden natural"; pero también podría entenderse: "y por consiguiente, al estar las acciones enlazadas con esos fenómenos, esas acciones resultarían ser miembros de una única serie del orden natural".

[1028] Los guiones en la frase "–como fenómenos–" son agregado de esta traducción.

[1029] Es decir: "En ese sujeto actuante". No es gramaticalmente posible interpretar la expresión "En él" como si se refiriera al tiempo antes mencionado.

[1030] Los guiones en la frase "–aunque [...] del inteligible)–" son agregado de esta traducción.

[1031] Los guiones en la frase "–puesto que precede [...] debe haber *ocurrido*–" son agregado de esta traducción.

[1032] Probablemente haya que entender aquí: "considerarla a esta misma serie"; pero también podría entenderse: "considerarla a esta misma necesidad".

[1033] Hay que entender: "en lo que se refiere a todo lo demás". Es el sujeto humano el que es causa inteligible en virtud de su poder de ejercer acciones originarias (como sujeto moral), y pertenece al mundo sensible en todo lo demás. Así lo interpreta Hinske, quien señala el paralelo con *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. v, 97, para indicar que se trata aquí de temas morales, aunque Kant evite emplear el vocabulario propio de la razón práctica (Hinske: "Auflösung", p. 185).

1034 Los guiones en la frase "–que en su uso [...] para hacerlo así–" son agregado de esta traducción.
1035 Los guiones en la frase "–aunque sea [...] mera ficción–" son agregado de esta traducción.
1036 Como si dijera: "de esta manera, el sujeto actuante, como *causa phaenomenon*, estaría encadenado a la naturaleza de tal manera, que todas las acciones de esa *causa phaenomenon* serían dependientes de la naturaleza con una dependencia tal, que no habría en ella separación".
1037 Es decir: "en la medida en que el carácter inteligible".
1038 También puede entenderse: "(también, por cierto, de los [conceptos] puros)".
1039 Se trata del verbo *deber* con que se expresa el deber *moral* (*sollen*), distinto del verbo *deber* con que se expresa el carácter forzoso o inevitable de algo (*müssen*). Traduciremos, según el contexto, por "deber" o por "tener la obligación de", o "tener la obligación [moral] de".
1040 Las comillas, en la palabra "deber", son agregado de esta traducción.
1041 Las comillas, en la palabra "deber", son agregado de esta traducción.
1042 Es decir: "el carácter empírico de la potencia" antes mencionada. Así lo interpreta Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 367).
1043 Como si dijera: "Así, el albedrío de todo ser humano tiene un carácter empírico".
1044 Es decir: "de la razón" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 368); pero también podría entenderse: "de ellos", es decir: "de los fundamentos racionales" recién mencionados.
1045 Es decir: "los principios subjetivos del albedrío de todo ser humano".
1046 Es decir: "de la regla de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "de la regla de éste", es decir: "de la regla del efecto".
1047 Es decir: "con la razón".
1048 Es decir: "no resulta de la manera de pensar".

1049 Es decir: "los efectos de la manera de pensar", o "de la razón pura"; también podría entenderse aquí: "los efectos de ellas" es decir: "de las condiciones" antes mencionadas. La condición de toda acción libre es la ley moral (Hinske: "Auflösung", p. 185, remite a B581); se podría inferir que los efectos de esa condición, que preceden a la acción en el sentido interno, son las máximas prácticas.

1050 También podría entenderse: "a la ley de ella", es decir: "de la serie" antes mencionada.

1051 Conviene entender: "que antes de aquel estado de ella" (es decir: "de la razón misma").

1052 Los guiones en la frase "–no para [...] trascendentales)–" son agregado de esta traducción.

1053 Hay que entender: "y esta acción debe atribuirse enteramente a una omisión de la razón".

1054 En el original: "aunque alteran". Seguimos a Ed. Acad.

1055 Hay que entender: "con respecto al estado nuevo".

1056 También puede entenderse: "como éstos, en sí mismos, no son cosas, y por tanto no son tampoco [en sí mismos] causas".

1057 Como si dijera: "la acción no se diferencia de la razón según el tiempo: no le sigue a ésta en el tiempo, como el efecto sigue a su causa fenoménica".

1058 Probablemente haya que entender aquí "a partir de la existencia necesaria". La expresión "existencia" (*Dasein*) que aparece antes en el texto tiene género neutro, lo que parece ser un obstáculo para esa interpretación; pero no es imposible que la frase "a partir de la necesaria" se refiera a un sinónimo de existencia, de género femenino: *Existenz*, sobreentendido. También podría entenderse: "a partir de la substancia necesaria", entendida como "*substantia noumenon* de existencia incondicionada", según Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 388).

1059 Probablemente haya que entender aquí que el "principio" prohíbe

tanto "detenerse en ningún miembro" como "remitirse a una causa exterior al mundo".

[1060] Es decir: "liberado de la contingencia del mundo sensible"; pero también podría entenderse: "liberado de la contingencia de los últimos", es decir: "de los fenómenos".

[1061] Es decir: "la contingencia integral de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "la contingencia completa de ella", es decir: "de la serie".

[1062] Es decir: "o bien lo incondicionado".

[1063] Hay que entender: "Pues entonces, aquella causa inteligible".

[1064] Hay que entender: "independiente de todas las condiciones de la serie sensible".

[1065] Probablemente haya que entender aquí "a la ilimitada contingencia de las condiciones".

[1066] Es decir: "respecto del mundo sensible"; así lo confirma Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 394); pero también puede entenderse: "respecto de las condiciones"; y también: "respecto de la totalidad".

[1067] Es decir: "la consumación o realización completa del uso empírico de la razón". En el original: "el cual". Seguimos a Ed. Acad.

[1068] Es decir: "se separan enteramente del uso empírico de la razón".

[1069] Es decir: "con respecto a ese objeto inteligible".

[1070] Quizá pueda entenderse también: "(por ser [él] independiente de todos los conceptos empíricos)".

[1071] Falta el verbo en el original. Seguimos a Ed. Acad.

[1072] Hay que entender: "modos como ciertos entes que son, ellos mismos, inteligencias, se representan los objetos inteligibles".

[1073] Es decir: "de la realidad objetiva de esos conceptos puros del entendimiento".

[1074] Quizá convenga aceptar aquí la sugerencia de Born, quien traduce: "La naturaleza humana en su plena integridad y perfección" ("Natura hu-

mana in plena integritate sua ac perfectione"). Heimsoeth advierte que la expresión "humanidad" no debe entenderse aquí como un sustantivo colectivo que designara a todos los seres humanos, o a la especie humana, sino como aquello que lo hace a uno ser humano (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 415, nota 13).

1075 Los guiones en la frase "–lo que sería [...] humanidad perfecta–" son agregado de esta traducción.

1076 Quizá convenga interpretar aquí, con Born: "y el prototipo".

1077 También podría entenderse: "y no tenemos en nosotros otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino".

1078 Los guiones en la frase "–como, [...] en una novela–" son agregado de esta traducción.

1079 En lo que sigue emplearemos como sinónimos las expresiones "determinación completa" y "determinación omnímoda". Seguimos a Kant: *Los progresos de la metafísica*, Ed. Acad. XX, 332.

1080 En el original hay una falta de concordancia de género. Seguimos a Erdmann (Ed. Acad.), quien interpreta "Este principio".

1081 Es decir: "al suponer a la entera posibilidad".

1082 También puede entenderse: "se representa cada cosa de la manera como ella deriva".

1083 Los guiones en la frase "–[considerada] [...] de toda cosa–" son agregado de esta traducción.

1084 En el original: "No", con mayúscula y sin cursivas ni comillas.

1085 Destacado con mayúscula, sin cursivas ni comillas en el original: "Nichtsterblich".

1086 En el original destacado con mayúscula, sin cursivas ni comillas: "Etwas".

1087 Se ha observado que la nota que figura al final de la oración anterior debería estar en este lugar, al final de la oración acerca de la ignorancia (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

1088 Como si dijera: "aquel que se cuente, de manera absoluta (y no derivada) entre los predicados del ser".
1089 Es decir: "de la posibilidad de todo lo que existe".
1090 Es decir: "mediante esta parte".
1091 Destacado con mayúscula, sin cursivas, en el original: "Einiges".
1092 Expresiones destacadas con mayúscula, sin cursivas, en el original: "Entweder und Oder".
1093 En el original: "y nada". Seguimos a Ed. Acad., que adopta una corrección de Mellin.
1094 Como si dijera: "se basaría en la limitación del conjunto total de lo que del ser supremo se sigue como consecuencia de él".
1095 Hay que entender: "La razón, al poner a la idea por fundamento, la tomó sólo como concepto (y no como cosa)".
1096 También podría entenderse: "sólo para la cual era necesaria la idea".
1097 Los paréntesis en la frase "(es decir, […] su solo concepto)" son agregado de esta traducción.
1098 Como si dijera: "contiene en sí la respuesta para toda pregunta por el fundamento". Las expresiones "¿por qué?" y "porque" están destacadas con mayúsculas en el original, sin cursivas y sin signos de interrogación.
1099 Las frases "que no tiene defecto alguno en ningín respecto; que es, en todo, suficiente como condición" pueden atribuirse tanto al sujeto de la oración principal: "aquello cuyo concepto", como a la respuesta a todo "¿por qué?" indicada en el texto como "el *porque*".
1100 Hay que entender: "y si aquel concepto de un Ente realísimo tampoco satisficiera completamente a este concepto de un ente incondicionadamente necesario".
1101 Es decir: "la razón".
1102 También podría entenderse: "que implica la totalidad de las condiciones". No se puede decidir, por la sola forma gramatical, cuál es el sujeto y cuál es el objeto de esta oración relativa.

[1103] En el original: "para el". Seguimos a Ed. Acad.

[1104] Los signos de interrogación, en la frase "¿dónde hemos de [...] que lo abarca todo?" son agregado de esta traducción.

[1105] Como si dijera: "una marcha natural del sentido común".

[1106] Se ha sugerido leer aquí "necesario" en lugar de "imposible" (sugerencia de Noiré, recogida por Schmidt).

[1107] Probablemente haya que entender aquí: "el concepto de Dios es idéntico al concepto de un ente infinito".

[1108] En el original: "no os queda ahora otra escapatoria que [aquella según la cual] debéis decir:".

[1109] Resaltado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Einen".

[1110] Literalmente: "en el concepto de un posible".

[1111] La frase "no resuelve esto" es de difícil interpretación. Probablemente quiera decir "no resuelve el problema", o "no ayuda a decidir si se trata de una u otra de las opciones planteadas en la oración precedente"; pero el verbo que traducimos por "resolver" es polisémico.

[1112] La expresión "ser" está destacada con mayúscula y sin cursivas en el original.

[1113] Como si dijera: "todas las realidades excepto una".

[1114] Heimsoeth explica: "Lo que [...] *falta* para la 'existencia' no es una *realitas*, sino la 'relación con mi estado total del pensar'. Para las cosas del mundo fenoménico eso significa: posible comprobación *a posteriori*, según el principio modal de la realidad efectiva" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 484; remite a B272).

[1115] No es claro el significado de la expresión que traducimos por "así pues" (*da denn*).

[1116] Como si dijera: "toda nuestra conciencia de toda existencia [...] tiene su lugar únicamente en la unidad de la experiencia".

[1117] Quizá pueda entenderse también "Ni siquiera puede informarnos sobre la posibilidad de algo más".

[1118] Probablemente haya que entender aquí: "no puede serle denegada al ente supremo".

[1119] También podría entenderse: "y ésta fue empleada, así, sólo para el conocimiento".

[1120] También podría entenderse: "que él estaba destinado sólo a completar".

[1121] Como si dijera: "ni para el sano y natural sentido común".

[1122] Probablemente haya que entender aquí: "uno de los ardides de la razón especulativa".

[1123] Es decir: "se aparta enteramente del argumento empírico".

[1124] Literalmente: "busca en pos de meros conceptos". Seguimos una sugerencia de Erdmann ("Lesarten", Ed. Acad. III, p. 581).

[1125] Como si dijera: "entre todos los seres posibles hay uno". "Uno" destacado con mayúscula y sin cursivas en el original.

[1126] En el original: "La inferencia de que". Seguimos una corrección de Ed. Acad.

[1127] Los guiones en la frase "–sin la cual [...] de una necesidad–" son agregado de esta traducción.

[1128] Hay que entender: "la posibilidad de esta condición".

[1129] También puede entenderse: "para facilitar a la razón la unidad de los fundamentos de explicación que ella busca" (como si lo buscado por la razón fueran estos fundamentos y no la unidad de ellos).

[1130] Es decir: "la necesidad absoluta de la cosa"; pero también puede entenderse: "la necesidad absoluta de él", es decir: "del concepto". Según Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 499), esta frase se refiere al argumento ontológico, que procura demostrar, "a partir de uno de todos los conceptos posibles, la *existencia* de lo pensado como necesaria".

[1131] Albrech von Haller: "Unvollkommene Ode über die Ewigkeit" ("Oda inconclusa sobre la eternidad"), 1736 (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 501, nota).

[1132] También podría entenderse: "porque no tiene, para presentar como certificación de su realidad, nada más que".

[1133] El sujeto de este verbo "debe" es dudoso; podría ser tanto el "ideal", como el "objeto". Al entender que es "el ideal" seguimos a Ed. Acad., que a su vez sigue una corrección de Hartenstein, recogida por Schmidt.

[1134] Literalmente: "y que realiza e hipostasia aquello que no puede ser sino idea". Tremesaygues y Pacaud interpretan: "réalise et substantifie" (Tremesaygues y Pacaud, p. 437).

[1135] También podría entenderse: "ninguna cosa en sí misma como necesaria".

[1136] Es decir: "os conmina a considerar siempre, por eso, como aún condicionada cualquier determinación singular".

[1137] También podría entenderse: "debe ser considerado por nosotros necesariamente como condicionado".

[1138] Es decir: "como fundamento supremo de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "como fundamento supremo de ella", es decir: "de la unidad" antes mencionada.

[1139] Hay que entender: "sino que la razón puede siempre, y sin conflicto, suprimir esa existencia en el pensamiento". No es gramaticalmente posible que "ella" se refiera aquí a la "existencia" antes mencionada.

[1140] Conviene entender: "fundamento de aquella convicción de los filósofos de la Antigüedad".

[1141] Los guiones en la frase "–y por tanto [...] impenetrabilidad–" son agregado de esta traducción.

[1142] Hay que entender: "de la explicación de ese enlace", o bien "de la explicación del mundo".

[1143] Quizá haya que entender aquí: "no es capaz de dar lugar a concepto alguno", es decir: "no podemos formarnos concepto alguno de ella".

[1144] Los guiones en la frase "–que siempre es condicionado–" son agregado de esta traducción.

[1145] También podría entenderse: "y sólo con respecto a él (es decir, al mundo sensible) pueden tener".

[1146] Es decir: "el estado señala". Ed. Acad. corrige: "ello señala" (es decir: "la cosa que se encuentra en un estado señala").

[1147] Hay que entender: la cantidad, o magnitud, del mundo.

[1148] Es decir: "y por tanto, la prueba ontológica".

[1149] También podría entenderse: "(en la medida en que se trate sólo de una prueba especulativa)"; como si quisiera dejar lugar para una prueba no sólo especulativa, sino práctica.

[1150] También podría entenderse: "a través de tantos y tan variados medios combinados".

[1151] Es decir: "si los medios no hubieran sido elegidos y dispuestos"; pero también podría entenderse: "si ellas [es decir, las intenciones determinadas] no hubieran sido elegidas y dispuestas".

[1152] Probablemente haya que entender aquí: "a partir de la semejanza de los productos de la naturaleza" antes mencionados.

[1153] Probablemente haya que entender aquí: "sirve de fundamento de la naturaleza".

[1154] Probablemente haya que entender aquí: "cuando la razón natural".

[1155] La estructura de esta oración es: "Sin disputar aquí con la razón natural acerca de aquella inferencia suya (en la cual ella [...] infiere [...] crítica trascendental más incisiva) se debe conceder, sin embargo".

[1156] Ed. Acad. corrige: "principio de una teología, el cual [principio] tiene que constituir".

[1157] Hay que entender: "al concepto íntegramente determinado, o determinante, de aquello absolutamente necesario".

[1158] Los paréntesis en la frase "(aunque de un modo [...] majestad de su objeto)" son agregado de esta traducción.

[1159] En la primera edición esta frase que dice "nuestro concepto del cual, empero," era ligeramente diferente y decía: "pero que nuestro concepto de él".

[1160] Probablemente haya que entender aquí: "acerca del mundo al cual esa experiencia pertenece".

[1161] También podría entenderse: "entonces, cierta determinada condición, o bien puede ser absolutamente necesaria para ello, o puede ser presupuesta sólo como arbitraria y contingente". Seguimos la que parece ser la interpretación de Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 536).

[1162] Se ha sugerido modificar esta frase de manera que quede: "puesto que el ente supremo, desde otro punto de vista, es absolutamente necesario" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[1163] También podría entenderse: "esto sólo podría ocurrir *a priori* a partir de conceptos".

[1164] Quizá pueda entenderse también: "pero nunca como [el conocimiento] de una causa".

[1165] También podría entenderse: "no queda ni la menor justificación de tal proposición sintética que permita entender, a partir de ella,".

[1166] También podría entenderse: "por lo que toca a la constitución interna de ella", es decir: "de la teología". Seguimos a Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 541).

[1167] Los guiones en la frase "–sin que me parezca [...] muy combativo–" son agregado de esta traducción.

[1168] Probablemente haya que entender: "el conocimiento del ente supremo"; pero también podría entenderse: "el conocimiento de ella", es decir: "de la existencia" antes mencionada.

[1169] Hay que entender: "en caso de que se pudiera obtener ese conocimiento".

[1170] Los guiones en la frase "–quizá [desde un punto de vista] práctico–" son agregado de esta traducción.

[1171] Literalmente: "ya sean *ateístas*, ya *deístas*, ya *antropomorfistas*".

[1172] "En este último caso", es decir: "en el caso de que esas propiedades le conviniesen".

[1173] Los signos de interrogación, en la frase "¿de dónde [...] por experiencia conocemos?", son agregado de esta traducción.
[1174] Es decir: "determinación del concepto que la teología trascendental posee, y que constituye su tema".
[1175] Heimsoeth interpreta estas metáforas como alusiones a las imágenes de la "paloma" (A5 = B8) y de la "tierra de la verdad" (A235 = B294s.) (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 551, nota 209).
[1176] Hay que entender: "ya que ese punto".
[1177] Los guiones en la frase "–ya que [...] experiencia posible–" son agregado de esta traducción.
[1178] Literalmente: "como si esas líneas directrices fueran excluidas". Seguimos a Ed. Acad.
[1179] Es decir: "experiencia dada que es parte de toda la experiencia posible entera". Seguimos aquí una corrección de Ed. Acad., sugerida por Hartenstein. En el original hay un dativo poco comprensible, que quizá podría explicarse como una construcción paralela a la frase precedente ("además de los objetos"), como si dijera: "además de la parte de toda la experiencia posible entera".
[1180] Esta clasificación de las "materias" (substancias químicas) se explica y amplía en la lección de física llamada *Danziger Physik* (1785), Ed. Acad. XXIX, p. 161. La fuerza de los cuerpos combustibles se debe al flogisto, que es lo que propiamente actúa en ellos.
[1181] También podría entenderse: "se infieren todos los casos, aun los que en sí no están dados".
[1182] En el original: "un principio para lo múltiple y para el uso particular del entendimiento". Seguimos a Ed. Acad., que a su vez sigue una corrección de Valentiner.
[1183] El texto de la expresión "en cierta medida" es inseguro. Seguimos las sugerencias de Kehrbach y de Erdmann, recogidas por Schmidt.
[1184] Como si dijera: "cuya existencia la lógica no demuestra". Los guiones

en la frase "–acerca de [...] si acaso la hay–" son agregado de esta traducción.

1185 Quizá haya que entender aquí "con las restantes fuerzas"; pero el texto no lo determina y podría entenderse también "con los restantes fenómenos". Heimsoeth interpreta que se hace referencia aquí al método aplicado por el psicólogo a los restantes "sectores [...] de lo psíquico" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 573).

1186 Literalmente: "las fuerzas fundamentales comparativas".

1187 Los guiones en la frase "–si bien [...] homogéneas–" son agregado de esta traducción.

1188 También podría entenderse: "sino que se vuelve una ley interna de la naturaleza".

1189 Es decir: "derivar esa multiplicidad"; pero también podría entenderse: "derivarlas", es decir: "derivar esas fuerzas".

1190 Hay que entender: "sin esa ley". No es posible la interpretación: "sin esa unidad".

1191 Probablemente haya que entender aquí: "en atención a la nota [o al criterio] de la verdad empírica" antes mencionada. No es posible la lectura: "en atención a la verdad empírica".

1192 Pobablemente haya que entender aquí: "atender a las especies no menos que a los géneros"; pero también podría entenderse: "atender a éstas no menos que a aquélla", es decir: "atender a la multiplicidad y a las diferencias, no menos que a la identidad".

1193 Como si dijera: "de la comprensión".

1194 También podría entenderse: "(de la precisión)" o "(de la exactitud)".

1195 Es decir: "la división del género". Así lo interpreta Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 582); pero también podría entenderse: "la división de ella", es decir: "de la esfera" antes mencionada. En general hemos modificado esta frase, que literalmente dice: "Pues ni a partir de la esfera del concepto que designa un género, ni a partir del espacio que

la materia puede ocupar, se puede saber hasta dónde puede llegar la división de ellos" (o bien: "de ellas").

[1196] Hay que entender: "este concepto".

[1197] Como si dijera: "no exige que sean real y efectivamente infinitas las diferencias de las cosas que pueden llegar a ser objetos nuestros".

[1198] También podría entenderse: "se ha consumado en la idea la concatenación sistemática".

[1199] El sujeto del verbo "prescribir" es "la tercera [ley]". Al entenderlo así seguimos una corrección de Ed. Acad.

[1200] Literalmente: "una especie de parentesco".

[1201] Ed. Acad. corrige: "ya que él" (el entendimiento). Seguimos el texto original.

[1202] Los paréntesis en la frase "(aunque, por cierto [...] su utilidad)" son agregado de esta traducción.

[1203] Literalmente: "un parentesco".

[1204] Literalmente: "llevan consigo su propia [carta de] recomendación".

[1205] Literalmente: "un parentesco".

[1206] Probablemente haya que entender aquí: "la naturaleza debería contener"; por otro lado, también podría entenderse: "la afinidad debería contener".

[1207] Quizá haya que entender aquí "de la diferenciación de la afinidad", o también "de la diferenciación de las especies"; pero también podría entenderse: "de la diferenciación de ella", es decir: "de la naturaleza"; y también "de la diferenciación de ellos", es decir: "de los grados" a los que se alude en la expresión "serie gradual".

[1208] Hay que entender: "hasta dónde tenemos que buscar la serie gradual de esa diferenciación".

[1209] Literalmente: "parentesco".

[1210] En el original: "como ideas" (en plural). Seguimos a Ed. Acad.

[1211] Literalmente: "el parentesco".

[1212] El original presenta aquí una ligera falta de concordancia. Seguimos a Ed. Acad.

[1213] Es decir: "se nos ocurre que la elipse puede ser la figura buscada"; pero también podría entenderse: "y van a dar a la elipse", es decir: "los movimientos de los planetas describen una elipse".

[1214] En el original y en Ed. Acad.: "y finalmente añadimos mucho más de lo que la experiencia puede jamás confirmar, a saber, [añadimos] el concebir incluso". Adoptamos una sugerencia de Görland, recogida por Schmidt.

[1215] Como si dijera: "ideas para que sean acatadas en el uso empírico de la razón".

[1216] Los guiones en la frase "–[ideas] que [...] sin alcanzarlas jamás–" son agregado de esta traducción.

[1217] Hay que entender: "¿y qué significado puede tener este uso regulativo?".

[1218] En plural en el original. Probablemente se refiera a los objetos de la experiencia. Se ha propuesto la corrección: "con respecto a él", es decir: "con respecto al objeto de la experiencia" antes mencionado (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[1219] Los guiones en la frase "–o bien simula [hacerlo]–" son agregado de esta traducción.

[1220] Los paréntesis en la frase "(aunque quede [...] hasta dónde)" son agregado de esta traducción.

[1221] Es decir, para indicarle a "la experiencia" o a "la observación", antes mencionadas (Erdmann: "Lesarten", Ed. Acad. III, 582, de acuerdo con una interpretación de Schöndörffer).

[1222] Como si dijera: "no podría contener en sí mismo el origen de ilusiones y engaños".

[1223] Quizá sea posible entender: "el objeto es, en verdad, sólo un esquema".

[1224] Hay que entender: "bajo la dirección de ese concepto".

[1225] En el original: "de la cual forman parte los estados del cuerpo sólo como condiciones externas". Seguimos una corrección de Ed. Acad.
[1226] Probablemente habrá que entender: "como si la naturaleza", o bien, "como si la serie de los fenómenos naturales".
[1227] Los signos de interrogación en la frase: "¿cómo podría [...] para afirmarla?" son agregado de esta traducción. Ed. Acad. trae, en lugar de los signos de interrogación, signos de admiración, que no figuran en la edición de Schmidt, ni en la de Weischedel, ni en la de Heidemann. Lo negado o afirmado puede ser tanto la posibilidad, como la realidad objetiva, como también las ideas objetivas mismas; en este último caso habría que leer: "para negarlas [...] para afirmarlas".
[1228] Como si dijera: "sólo por el crédito que nos merece la razón especulativa".
[1229] "Realidad" no significa aquí existencia efectiva (*Wirklichkeit*), sino sólo predicación positiva (*Realität*) o "realidad objetiva" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 612).
[1230] Como si dijera: "de la unidad sistemática de todos los conocimientos que tenemos acerca de la naturaleza".
[1231] Literalmente: "pero de lo que concebimos una relación".
[1232] También podría entenderse: "no ensanchamos propiamente nuestro conocimiento más allá de los objetos de la experiencia posible".
[1233] Los guiones en la frase "–que hay que indagar–" son agregado de esta traducción.
[1234] También podría entenderse: "al cual [principio]". Seguimos a Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 614).
[1235] Los guiones en la frase "–ni estoy autorizado a pretenderlo–" son agregado de esta traducción.
[1236] La expresión "*algo*" está destacada en el original sin cursivas y con mayúscula: "Etwas".
[1237] También podría entenderse: "que para la razón puede ser imprescindi-

ble, mientras que para el conocimiento empírico del entendimiento puede ser ventajosa de todas las maneras, y nunca puede serle perjudicial".

1238 Habrá que entender: "la naturaleza del fundamento de esa constitución sistemática del mundo".

1239 Como si dijera: "es decir, [con sólo que uno se cuide] de hacerla valer meramente en relación con el uso sistemático de la razón, con respecto a los fenómenos de nuestra alma".

1240 En la primera edición decía: "en las explicaciones de aquello que tiene que estar solamente ante el *sentido interno*". Heimsoeth explica: "de lo que se presenta como fenómeno en el sentido interno", y remite a la doctrina de Priestley (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 617)

1241 Como si dijera: "Pero para pensarla a esta última según su posibilidad interna".

1242 Hay que entender: "la unidad del pensar". Ed. Acad. cambia la posición de una coma, con lo que se obtiene: "que contiene cierta forma del pensar, a saber, la unidad de él *a priori*".

1243 Como si dijera: "la totalidad absoluta de las series que se producen al concatenar deductivamente los miembros de esas series".

1244 Hay que entender que sólo el mundo puede inducirnos a afirmar ese ente, o facultarnos para afirmar ese ente o para creer en él. Los signos de interrogación en la frase "¿qué [otra cosa] [...] puede ser necesaria?" son agregado de esta traducción.

1245 Es decir: "la idea del ser perfectísimo". No es gramaticalmente posible referir este pronombre al "mundo" recién mencionado.

1246 En singular en el original: "toda conexión".

1247 Los guiones en la frase "–aunque [...] en la idea–" son agregado de esta traducción.

1248 Hay que entender: por encima de ese suelo.

1249 Los guiones en la frase "–[unidad] que permanece [...] cambios de los estados–" son agregado de esta traducción.

[1250] Literalmente: "se exime de toda investigación natural", o bien "se exime de toda investigación de la naturaleza".
[1251] "En él", es decir: "en el dogmatismo de la idea"; pero también podría entenderse: "en ella", es decir: "en la inteligencia suprema", o "en la idea de una inteligencia suprema".
[1252] En lugar de "las leyes internas y más universales", Ed. Acad. trae "las leyes internas y universales".
[1253] Como si dijera: "mientras esperamos que se nos presente".
[1254] También podría entenderse: "se tenga en esa misma medida la creencia de que uno se ha acercado a la integridad del uso de ella".
[1255] Los paréntesis en la frase "(porque en sí [...] inescrutable)" son agregado de esta traducción.
[1256] Es decir: "de acuerdo con este fin de la razón" (quizá sea posible interpretar también: "de acuerdo con esta ley"). Se ha propuesto modificar de manera que quede: "de acuerdo con éstas", es decir: "de acuerdo con las leyes universales" mencionadas antes (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).
[1257] Es decir: "a partir de leyes universales de la naturaleza de las cosas"; pero también podría entenderse: "a partir de leyes universales de ellas", es decir: "de leyes universales de las cosas".
[1258] Los guiones en la frase "–que se busca [...] cosas naturales–" son agregado de esta traducción.
[1259] También podría entenderse: "¿cómo pretendemos concluir a partir de allí precisamente la idea".
[1260] Es decir: "un fundamento trascendental del mundo"; pero también puede entenderse: "un fundamento trascendental de ellos", es decir: "de los fenómenos".
[1261] Probablemente haya que entender aquí "esquema de la idea"; pero también podría entenderse: "esquema de la unidad sistemática".
[1262] El texto de 1787 trae "no-fundamento" (*Ungrund*), en lugar de "fun-

damento primero" (*Urgrund*). Seguimos la versión de 1781, que es la que adopta Ed. Acad.

[1263] "Algo" destacado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Etwas".

[1264] Los guiones en la frase "–[orden] sistemático […] estudiamos la naturaleza–" son agregado de esta traducción.

[1265] Seguimos la lección de Ed. Acad. En el original no se puede determinar de quién son los fines supremos.

[1266] Es decir: "de acuerdo con el principio regulativo".

[1267] Hay que entender: "en la medida en que alcancemos esa unidad necesaria".

[1268] Es decir: "sólo en atención a las cuales leyes"; pero también podría entenderse: "sólo en atención a la cual", es decir: "sólo en atención a la naturaleza".

[1269] Probablemente haya que entender "hiperfísico" como si dijera: "sobrenatural".

[1270] Seguimos una corrección de Hartenstein, recogida por Ed. Acad. En el original dice: "para considerar, por analogía con una determinación causal de los fenómenos, como [si estuvieran] conectados sistemáticamente unos con otros".

[1271] Hay que entender: "no se podría pensar nada del ente que tomamos por causa del mundo".

[1272] Es decir: "proporcionados a la complacencia y al disgusto". Literalmente: "proporcionados a él", lo que podría entenderse, o bien como "proporcionados al disgusto" (y a la complacencia, o al placer, antes mencionado), o bien como "proporcionados a ese ente".

[1273] Como si dijera: "que sobrepasa en mucho, pues, a aquella que pudiéramos estar autorizados a atribuirle, por nuestro conocimiento empírico del orden del mundo".

[1274] También podría entenderse: "y que por tanto, no deduzco nada, según

esta idea, de este ente, sino solamente de la idea de él, es decir, de la naturaleza de las cosas del mundo".

1275 Probablemente haya que entender como si dijera: "pero que si llevan a tal unidad mayor los conocimientos, llegando hasta el grado máximo de la concordancia del entendimiento consigo mismo, es sólo porque ponen tan lejos la meta a la que éste tiene que aproximarse".

1276 Los guiones en la frase "–puesto que la apariencia [...] el porvenir–" son agregado de esta traducción.

1277 Sobre el concepto de "lógica práctica" *vid. Lógica*, Ed. Acad. IX, 17.

1278 Los guiones en la frase "–a saber, [...] meros conceptos–" son agregado de esta traducción.

1279 Hay que entender: "no al contenido del conocimiento por razón pura".

1280 Hay que entender: "de acuerdo con la imaginación".

1281 Es decir, que las determinaciones obtenidas a partir de las condiciones universales de la construcción son a la vez determinaciones del objeto y así permiten un conocimiento sintético *a priori* de éste (en la matemática); pero también podría entenderse: "tal como esto singular está determinado bajo ciertas condiciones universales de la construcción, así también el objeto del concepto al cual eso singular le corresponde sólo como esquema de él, debe ser pensado como universalmente determinado". Es decir, que así como es universal la determinación de lo singular, en la construcción, así también es universal (o debe ser pensada como universal) la determinación del objeto, ya que lo singular es sólo un esquema del concepto de él. *Vid. Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral*, §2, Ed. Acad. II, p. 278 ss.

1282 En el original: "(números, como para la adición, substracción, etc.)" Seguimos a Ed. Acad. en la colocación del paréntesis.

1283 Se ha sugerido corregir esta frase de manera que resulte: "toda operación por la cual la cantidad es generada y modificada" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

[1284] También podría entenderse: "hasta allí donde el conocimiento discursivo nunca podría llegar por medio de meros conceptos".

[1285] Los signos de interrogación en la frase "¿Cuál será [...] con los conceptos?" son agregado de esta traducción.

[1286] Quizá haya que entender como si dijera: "y concierne a las condiciones bajo las cuales la percepción de una cosa en general podría pertenecer a la experiencia posible". O bien: "y éstas [es decir, las condiciones pensadas en la síntesis trascendental] son las condiciones bajo las cuales la percepción de una cosa en general podría pertenecer a la experiencia posible". Heimsoeth interpreta: el conocimiento filosófico puede alcanzar proposiciones sintéticas *a priori* acerca de las cosas, pero sólo con la condición de que la percepción de éstas pueda pertenecer a una experiencia posible (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 662).

[1287] Conviene entender aquí "concepto" en sentido amplio, como "representación".

[1288] En el original: "*quantis*" (porque la construcción exige dativo plural).

[1289] Como si dijera: "(con lo cual se construye la figura de ellos)".

[1290] Como si dijera: "se puede construir, o bien la figura (la representación, o el concepto, de espacio y de tiempo juntamente con la cualidad de ellos), o bien solamente la síntesis del múltiple homogéneo de espacio y tiempo (la mera cantidad); esto último se hace por medio del número".

[1291] Es decir: "el conocimiento sintético de este concepto"; pero también podría entenderse: "el conocimiento sintético de la cosa en general" recién mencionada.

[1292] También podría entenderse: "las proposiciones trascendentales nunca pueden ser dadas mediante construcción de conceptos, sino solamente por conceptos *a priori*".

[1293] También podría entenderse: "a las condiciones temporales en general que pudieran encontrarse, en la experiencia, convenientes al concepto de causa".

[1294] Es decir: "por intermedio de ese conocimiento"; pero también podría entenderse: "por intermedio de ella", es decir: "de la proposición trascendental".

[1295] Es decir: "por intermedio de ese conocimiento"; pero también podría entenderse: "por intermedio de ella", es decir: "de la proposición trascendental".

[1296] Los guiones en la frase "–lo cual tienen en común–" son agregado de esta traducción.

[1297] En singular en el original: "Así, pues, hay un uso doble de la razón, el cual [...] es sin embargo, en su marcha, muy diferente".

[1298] La expresión "*algo*" está destacada con mayúscula y sin cursivas en el original: "Etwas".

[1299] Probablemente haya que entender aquí: "con respecto al contenido".

[1300] Es decir: "en la medida en que las sensaciones pertenezcan"; pero también podría entenderse: "en la medida en que ellos (los conceptos antes mencionados) pertenezcan".

[1301] Hay que entender: "con respecto a la forma de la intuición".

[1302] En lugar de "ya que", Ed. Acad. corrige: "en el cual".

[1303] También podría entenderse: "los cuales [conceptos]". Esto estaría más de acuerdo con el tema general del párrafo, pero sería poco compatible con la frase encerrada entre paréntesis que sigue a continuación. En los pasajes paralelos de *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* el autor parece referirse tanto a la determinación de conceptos como a la de objetos; pero reconoce la existencia, en la filosofía, de conceptos inanalizables, que sólo pueden determinarse por la observación de sus objetos; así "cada cual percibe [...] en la conciencia inmediata" lo que es un apetito (Ed. Acad. II, 284).

[1304] En lugar de "luego", se ha sugerido leer "por ese medio"; sugerencia de Erdmann ("Lesarten", Ed. Acad. III, 583).

[1305] En lugar de "ya que", Ed. Acad. corrige: "en el cual".

[1306] También puede entenderse: "puestos que se dirigen ya *a priori* a una intuición".

[1307] La expresión "*algo*" está destacada con mayúscula y sin cursivas en el original: "Etwas".

[1308] Es decir: "ya que este método"; pero también podría entenderse: "ya que ella", es decir: "la razón matemática".

[1309] También podría entenderse: "sin poder, *a priori*, tornar intuitiva la realidad de ellos".

[1310] Los signos de interrogación en la frase "¿Y de qué [...] concepto tal?" son agregado de esta traducción.

[1311] Quizá se refiera a la "Nef", un autómata construido en Praga, entre 1580 y 1600, por Hans Schlottheim para el emperador Rudolf II. Es un reloj con forma de barco de tres mástiles, con su tripulación y sus cañones. Se conserva en el Museo Británico (*Cf. British Museum Guide*, p. 108 [figura] y p. 109 [explicación]).

[1312] Conviene entender: "a partir de ese concepto".

[1313] Es decir: "la matemática".

[1314] También podría entenderse: "por medio de la construcción de los conceptos en la intuición del objeto, puede conectar *a priori*, y de manera inmediata, los predicados de éste".

[1315] Como si dijera: "tengo que ponerme a buscar una tercera cosa".

[1316] Los guiones en la frase "–lo que nunca [...] su certeza–" son agregado de esta traducción.

[1317] En las ediciones A y B falta este verbo. Seguimos a Ed. Acad., que a su vez sigue una corrección de la tercera edición (1790).

[1318] Probablemente haya que entender aquí "característica" como si dijera: "en la que se emplean caracteres".

[1319] También podría entenderse: "porque sólo se pueden efectuar por medio de meras palabras".

[1320] Hay que entender: "a las intenciones de la filosofía".

[1321] Probablemente haya que entender: "mientras que una proposición sintética".

[1322] Hay que entender: "en cuyo caso esos principios".

[1323] Las comillas en la frase "todo lo que acontece tiene su causa" son agregado de esta traducción.

[1324] Literalmente: "ya se lo haya tomado prestado del [que usa el] matemático".

[1325] Hay que entender: "es de por sí inconveniente en el uso especulativo de la razón pura".

[1326] También podría entenderse: "crítica de la situación de nuestras facultades".

[1327] Quizá haya que entender aquí "posesión precaria" en su sentido etimológico: "posesión obtenida por ruego, otorgada por gracia, debida sólo al favor".

[1328] Es decir: "un título, aunque insuficiente, de lo nuestro"; pero el texto trae: "de ella"; probablemente sea una reminiscencia de *possessio* sustantivo femenino en latín, equivalente de *Besitz*, sustantivo masculino alemán, que es el que aparece aquí.

[1329] Es decir: "de la síntesis de los fenómenos"; pero también podría entenderse: "de la síntesis de ellas", es decir: "de las cosas" recién mencionadas.

[1330] Puede entenderse tanto "la crítica que la parte negativa hace, de los argumentos expuestos por quien afirma dogmáticamente", como "la crítica de los argumentos, efectuada por quien afirma dogmáticamente".

[1331] Quizá haya que entender la frase "ella se le puede admitir a él" como si dijera: "la crítica se le puede admitir al entendimiento que argumenta por la parte negativa". En lugar de "a él", Wille (según nota de Schmidt) ha sugerido corregir "a ella" ("a la razón pura"); como si dijera: "la mera crítica de los argumentos afirmativos dogmáticos (la mera negación, que no se aproxima a una afirmación) se le puede muy bien admitir a la razón,

sin que haya conflicto (es decir, sin tener que abandonar las proposiciones dogmáticas afirmativas)". Erdmann interpreta de una manera diferente: "ellos (esos argumentos) se le pueden muy bien admitir a él (al crítico del dogmatismo) como insuficientes" (como si dijera: "se le puede admitir al crítico del dogmatismo que esos argumentos son insuficientes") (Erdmann: "Lesarten", Ed. Acad. III, 583).

1332 Los signos de interrogación en la frase "¿de dónde [...] experiencia posible?" son agregado de esta traducción.

1333 Seguimos a Ed. Acad. al insertar los signos de interrogación en esta oración. No figuran en las ediciones de Schmidt, de Weischedel ni de Heidemann.

1334 Ed. Acad. corrige: "dejad que vuestro adversario muestre sólo razón".

1335 Conviene entender: "La disputa cultiva a la razón mediante el recurso de considerar el objeto de ella (de la razón) desde dos puntos de vista".

1336 Se ha sugerido que en lugar de "abandonar", se entienda aquí "admitir" (sugerencia de Wille, recogida por Schmidt).

1337 Literalmente: "en las expresiones de la manera especulativa de pensar".

1338 Es decir: "ninguna de las dos personas"; pero el original cambia el género y trae: "ninguno de ellos" ("ninguno de los dos hombres que discuten").

1339 También puede entenderse, literalmente, "él incuba"; "él" es el hombre que discute, como se señaló antes.

1340 Hay que entender: "las afirmaciones de la razón pura siempre ofrecen".

1341 Heimsoeth interpreta: "y para juzgar acerca de la legitimidad de las pretensiones de la razón, según las reglas de su institución originaria [...], es decir, poniendo al descubierto la destinación natural, y el sentido, de los órganos de esa estructura orgánica" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, 703).

1342 Hay que entender: "sin la crítica".

[1343] También podría entenderse: "cada uno tiene su voto".
[1344] Hay que entender: "así como la razón".
[1345] Conviene entender: "así como a la razón no le alcanzan sus recursos".
[1346] También puede entenderse: "una ilusión cotidiana no da tanta materia [...] como una insólita e ingeniosamente concebida".
[1347] Como si dijera: "¿y no hay que mantenerla alejada del conocimiento prematuro de proposiciones tan peligrosas, hasta que su juicio esté maduro, o más bien, hasta que la doctrina [...] haya echado firmes raíces para resistir [...]?".
[1348] Hay que entender: "contra la razón del estudiante".
[1349] Es decir: "hacer que el estudiante haga el ensayo".
[1350] Los guiones en la frase "–si él [...] erigir una–" son agregado de esta traducción.
[1351] Literalmente: "que no se puede moderar" (en singular); probablemente deba entenderse: "[obcecación] que no se puede moderar"; se ha sugerido corregir de manera que quede: "[petulancia] que no se puede moderar" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).
[1352] Probablemente haya que entender: "para hacer que despierte de su dulce sueño dogmático y que someta su estado a un examen más cuidadoso".
[1353] Es decir: "la limitación de la razón". Para la distinción de los conceptos de "límite" y de "limitación" *vid. Prolegómenos...*, §57, Ed. Acad. IV, 354 ss.
[1354] En el pasaje paralelo de *Prolegómenos...*, §57, Ed. Acad. IV, 356 ss., se explica: "sobre la línea misma del límite del uso lícito de la razón" se encuentran y son compatibles las aspiraciones a conocimientos trascendentes, y las restricciones del uso de la razón.
[1355] En las ediciones A y B dice "haber expulsado al horizonte fuera de ella". Seguimos a Ed. Acad.

[1356] El tema de los tres pasos (o estadios) en el desarrollo de la filosofía se desarrolla en el texto paralelo *Los progresos de la metafísica*, Ed. Acad. XX, p. 262 ss. y 281 ss.

[1357] En la primera edición decía: "nada es objeto ante ella"; seguimos la lectura de Ed. Acad.

[1358] También podría entenderse: "pero no puede tener ya eso por [equivalente a] que ellos sean imposibles para las meras fuerzas del entendimiento".

[1359] Es decir: "la polémica escéptica" antes citada.

[1360] Literalmente: "las expectativas de la razón, de esperar un mejor éxito de sus esfuerzos futuros, y de poner en ello sus pretensiones".

[1361] Los guiones en la frase "–aunque nunca [...] por completo–" son agregado de esta traducción.

[1362] Heimsoeth indica la conveniencia de comparar el pasaje paralelo de *Prolegómenos*..., §27 hasta §29, Ed. Acad. IV, 257-261, 277 y 310 (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, 714, nota).

[1363] Literalmente: "más allá de mi concepto que hasta ese momento tenía".

[1364] También podría entenderse: "este parto en que el entendimiento (junto con la razón) se alumbra a sí mismo sin haber sido fecundado por la experiencia".

[1365] Probablemente haya que entender aquí "los presuntos principios *a priori* del entendimiento y de la razón".

[1366] Hay que entender: "Hume infirió".

[1367] Conviene entender: "de la contingencia de la determinación que nosotros hacemos, *según la ley*".

[1368] En la primera edición decía: "la que ocurre *a priori*" (como si dijera: "la experiencia posible, que ocurre *a priori*"). Se corrigió en la segunda edición de la manera que ponemos.

[1369] Los guiones en la frase "–sin mencionar aquí a los otros–" son agregado de esta traducción.

[1370] Literalmente: "no puede tampoco desarrollar".
[1371] Probablemente haya que entender: "¿no debería esta crítica".
[1372] Quizá haya que entender: "poner esa naturaleza nueva por fundamento de una hipótesis permitida". Si se supone que hay una evocación del sustantivo femenino latino *res* en el sustantivo masculino alemán *Gegenstand* y en el español *objeto*, entonces se podría entender también "poner ese objeto [(esa "rem obiectam", como traduce Born)] por fundamento de una hipótesis permitida".
[1373] Quizá haya que entender aquí "someter a la razón vanas quimeras", o bien "atribuir a la razón vanas quimeras", o bien "apoyar la razón en vanas quimeras".
[1374] En lugar de "fuerza de atracción", Ed. Acad. corrige: "fuerza de expansión".
[1375] Quizá haya que entender aquí: "pero no podría crearse otras cosas nuevas, independientemente de aquellas condiciones"; pero también podría entenderse: "pero no podría crearse otras condiciones nuevas, independientemente de estas cosas". Se ha sugerido también "pero no podría crearse ella misma esa posibilidad, independientemente de aquellas condiciones" (Tremesaygues y Pacaud).
[1376] Probablemente haya que entender: "aunque no se pueda concebir *in concreto* esa unidad necesaria"; pero también puede entenderse: "aunque no se pueda concebir *in concreto* esas facultades de la mente". Los guiones de esta frase son agregados de esta traducción.
[1377] En la tercera edición se modificó: "se pueden suponer, como opiniones, en virtud de una autoridad de la razón, que tenga fundamento".
[1378] Hay que entender: "en la serie de las causas".
[1379] Hay que entender: "que la salven de estas desviaciones y de estos males".
[1380] Conviene entender esta "independencia" en el sentido de "ser por sí (y no en otro, como accidente)".

[1381] Como si dijera: la independencia o substancialidad del alma "es impugnada porque los fenómenos de ella presentan la dificultad de que son semejantes (en el crecimiento y la disminución) a las mutaciones de una materia".

[1382] Se trata aquí de probabilidad y no de verosimilitud, conceptos que deben distinguirse, según se explica en *Lógica*, Ed. Acad. IX, 81.

[1383] Hay que entender: "el conocimiento especulativo es".

[1384] Es decir: "la dependencia en que la vida sensible y animal se encuentra".

[1385] Como si dijera: "no demuestra que toda vida dependa del estado de nuestros órganos" (pues la vida espiritual no depende de ese estado).

[1386] Los guiones en la frase "–y a nosotros mismos–" son agregado de esta traducción.

[1387] Literalmente: "sino un mero concepto concebido en el pensamiento para la defensa".

[1388] Ed. Acad. corrige: "por consiguiente, son puras opiniones privadas".

[1389] En la segunda edición se corrigió de manera que quedara: "pueden efectuarse inmediatamente a partir de la intuición pura". Seguimos a Ed. Acad.

[1390] Como si dijera: "apelar al sano sentido común".

[1391] Es decir: "que esa proposición contenga". En el original: "entonces ella debería contener, antes bien," Seguimos la lectura de Ed. Acad.

[1392] Es decir: "o que, al menos, puede estar contenida en todo pensar". Los paréntesis, en esta frase, son agregado de esta traducción.

[1393] Conviene entender: "aunque esa conciencia, así considerada, sea una representación simple".

[1394] También podría entenderse: "una cosa sólo *en la cual* pueda estar contenido el pensar".

[1395] Hay que entender: "mi cuerpo, así considerado".

[1396] Los guiones en la frase "–que no se deja [...] de ensanchamiento–" son agregado de esta traducción.

[1397] Los guiones en la frase "–ya sea una [...] de la naturaleza–" son agregado de esta traducción.

[1398] Destacado con mayúscula y sin cursivas en el original: "Einem".

[1399] Las pruebas apagógicas se definen en *Lógica*, Ed. Acad. IX, 71: "cuando infiero la verdad de una proposición, de la falsedad de su contraria" (es la demostración por *reductio ad absurdum*); *vid.* enseguida, A791 = B819. Volker Gerhardt le da a la expresión "prueba apagógica" un alcance más amplio; según él, toda operación de la razón pura es apagógica: "Sea lo que fuere lo que haga la razón, eso se efectúa en inferencias lógicas, que siempre son 'apagógicas' en la medida en que se apoyan *únicamente* en cogniciones racionales". Las pruebas ostensivas, entonces, serían aquellas en las que intervienen conocimientos empíricos (Gerhardt: "Die Disziplin", p. 593).

[1400] Como si dijera: "no puede hacer que se comprenda cómo la verdad está conectada con los fundamentos de su posibilidad".

[1401] Hay que entender: "las pruebas de la última clase (las pruebas apagógicas)".

[1402] Hay que entender: "si todas las posibles consecuencias de ese conocimiento".

[1403] Ed. Acad. corrige: "para éstas" (es decir: "para todas las posibles consecuencias").

[1404] Probablemente haya que entender: "allí donde predomina esta introducción subrepticia de la subjetividad".

[1405] Ed. Acad. explica en nota: "las pruebas apagógicas" (Erdmann: "Lesarten", Ed. Acad. III, 584).

[1406] Se ha sugerido corregir esta frase de manera que quede: "y que por tanto ellos [es decir, los límites] pueden preservar" (sugerencia de Hartenstein, recogida por Schmidt).

[1407] También podría entenderse: "no se puede contar con ello, como fundamento explicativo, ni con respecto a los fenómenos de esta vida, ni con

respecto a la peculiar naturaleza del estado futuro". Los paréntesis en la frase "(como fundamento explicativo [de ellos])" son agregado de esta traducción.

1408 Como si dijera: "la naturaleza nos dota sabiamente de lo que necesitamos; al dotarnos de nuestra razón, el propósito último de la sabia naturaleza estuvo dirigido propiamente sólo a lo moral".

1409 Probablemente haya que entender aquí: "por lo cual aquéllas se llaman también leyes prácticas".

1410 Hay que entender: "exige que esta razón misma sea independiente".

1411 Como si dijera: "sólo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica, que se vuelve una pregunta especulativa cuando alcanza mayor elevación".

1412 Hay que entender: "El esperar".

1413 Hay que entender: "el saber".

1414 Los guiones en la frase "–en la medida [...] alguna tal–" son agregado de esta traducción.

1415 También podría entenderse: "ella concuerda, según principios, con la distribución de la felicidad".

1416 También podría entenderse: "de todo ser humano, cuando él quiere pensar".

1417 También podría entenderse: "mientras que la unidad sistemática de la naturaleza no pudo ser demostrada *según principios especulativos de la razón*".

1418 Los guiones en la frase "–precisamente [...] uso moral–" son agregado de esta traducción.

1419 Hay que entender: "no como si esa idea se refiriera".

1420 Quizá pueda entenderse también: "y [entendido como] un *corpus mysticum* de los seres racionales en él".

1421 Quizá sea conveniente entender aquí: "el libre albedrío de cada uno de ellos".

1422 Como si dijera: "Pero como la ley moral sigue siendo obligatoria para el uso particular".

1423 Probablemente habrá que entender aquí: "las consecuencias de esas acciones".

1424 Hay que entender: "deberemos suponer que aquel mundo inteligible es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible"; pero también podría entenderse: "deberemos suponer que aquella conexión necesaria es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible".

1425 En el original: "como éste"; la conjunción "y" es agregado de Ed. Acad.

1426 Los guiones en la frase "–que nosotros [...] como futuro–" son agregado de esta traducción.

1427 Los guiones en la frase "–que es una mera idea–" son agregado de esta traducción.

1428 Hay que entender: "conforme a la ley moral".

1429 También podría entenderse: "no colman todo el fin que para todo ser racional está determinado naturalmente, y está determinado *a priori* por la razón pura misma, y es necesario".

1430 Es decir: "en este último caso la disposición del ánimo no sería moral".

1431 También podría entenderse: "[unidad sistemática] cuya realidad".

1432 También podría entenderse: "[bien supremo originario] en el que una razón substistente por sí misma".

1433 También podría entenderse: "[Ente originario] que la teología especulativa ni siquiera nos *indica* a partir de fundamentos objetivos".

1434 Quizá haya que entender aquí: "y de cuya efectiva realidad mucho menos puede *convencernos* con fundamentos objetivos".

1435 Literalmente: "y del cual tuviéramos suficiente motivo para hacer dependientes, a la vez, todas estas causas, en todo respecto".

[1436] Hay que entender: "la única causa que podría darle a esta ley una eficacia adecuada".

[1437] También puede entenderse: "resulta que debe haber una única voluntad suprema".

[1438] Como si dijera: "para que preste inmediata asistencia a toda necesidad exigida por el sumo bien del mundo".

[1439] Los guiones en la frase "–el cual [...] (*regnum gratiae*)–" son agregado de esta traducción.

[1440] Los guiones en la frase "–así como [...] necesarias de la moral–" son agregado de esta traducción.

[1441] Probablemente haya que entender aquí "porque todas las cosas tienen su origen"; pero también podría entenderse: "porque todas las leyes tienen su origen".

[1442] Según Heimsoeth, este "uso conveniente con respecto al conocimiento" consiste en "la investigación de leyes y de sistemas de leyes según el hilo conductor de las ideas especulativas". Así, la guía suministrada por las ideas prácticas se superpone a la guía provista por las ideas de la razón en su uso teórico (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 772). También podría entenderse: "no podemos hacer, del conocimiento de la naturaleza, ningún uso teleológico con respecto al conocimiento".

[1443] Probablemente haya que entender: "la unidad conforme a fines morales es necesaria y está fundada en la esencia misma del albedrío; por consiguiente, también es necesaria la unidad conforme a fines de la naturaleza, [unidad] que contiene la condición de la aplicación *in concreto* de la unidad conforme a fines morales". Heimsoeth explica: "sólo una unidad conforme a fines en el sentido del ideal del bien supremo puede hacer posible la 'aplicación' de los imperativos puros en la efectiva realidad del mundo (*in concreto*)" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 772).

[1444] Es decir: "la unidad sistemática de los fines de acuerdo con conceptos morales"; pero también podría entenderse: "y antes que se entendiera,

según tales conceptos, y a partir de principios necesarios, la unidad sistemática de los fines"; y también: "y antes que se entendiera la unidad sistemática de los fines [producida] según tales conceptos y a partir de principios necesarios".

1445 Los guiones en la frase "–e incluso [...] otras ciencias–" son agregado de esta traducción.

1446 Se ha sugerido entender: "las ideas morales produjeron" (sugerencia de Erdmann, recogida por Schmidt).

1447 Los guiones en la frase "–como si [...] nuevos objetos–" son agregado de esta traducción.

1448 Hay que entender: "según este Regidor sabio".

1449 Literalmente: "porque somos internamente obligables a ellas". Seguimos una sugerencia de Erdmann ("Lesarten", Ed. Acad. III, 584).

1450 Quizá haya que entender aquí "estudiaremos" como un latinismo; como si dijera: "nos esforzaremos por alcanzar".

1451 Quizá haya que entender: "Estudiaremos la libertad como unidad conforme a fines, según principios de la razón"; o bien: "Estudiaremos la libertad bajo [la dirección y guía de] la unidad conforme a fines, según principios de la razón".

1452 Hay que entender: "creeremos servir a Dios", o bien "creeremos servir a la voluntad divina".

1453 Se ha sugerido corregir de manera que quede: "lo que produciría un uso trascendente, [uso que,] empero, tal como el [uso trascendente] de la mera especulación".

1454 Literalmente: "Del opinar, el saber y el creer".

1455 Literalmente: "El tener por verdadero". Sobre este concepto, y los de "opinión", "fe" y "saber", *vid.* el pasaje paralelo de *Los progresos de la metafísica*, Ed. Acad. XX, 296 ss.

1456 Como si dijera: "la razón de la concordancia de todos los juicios".

1457 Hay que entender: "Si el asenso".

[1458] También podría entenderse: "Esa necesidad es subjetiva; pero es sólo comparativamente suficiente".
[1459] Hay que entender: "el asenso que se presta a los juicios meramente teóricos".
[1460] Los guiones en la frase "–contra la cual [...] decisiva–" son agregado de esta traducción.
[1461] Como si dijera: "desarrollo que me confirma en tal idea" (según Rohden y Moosburger). Así parece entenderlo también Heimsoeth (*Transzendentale Dialektik*, p. 784).
[1462] Ed. Acad. corrige: "que así como no corro peligro de perder la última, así tampoco me preocupo porque pueda serme arrancada jamás la primera".
[1463] Es decir: "el sentido común".
[1464] Es decir: "el sentido común".
[1465] Es decir: "la guía que la naturaleza ha otorgado".
[1466] Es decir: "de un mero agregado de conocimientos".
[1467] Es decir: "los fines esenciales de la razón".
[1468] Probablemente haya que entender aquí: "el concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con ese concepto"; pero también podría entenderse: "el concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con ese fin". Heimsoeth interpreta de otra manera: "esa forma del todo es 'congruente' con el fin de la ciencia" (Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*, p. 790).
[1469] Hay que entender: "a partir del principio constituido por el fin".
[1470] Es decir: "el esquema de la ciencia".
[1471] Hay que entender que "la división tendría que realizarse de acuerdo con la idea, es decir, *a priori*"; pero también podría entenderse: "debe contener de acuerdo con la idea, es decir, *a priori*, el contorno (*monogramma*) y la división del todo en miembros".

1472 Es decir: "en la elaboración de la ciencia".
1473 Hay que entender: "la definición que da quien instituye la ciencia".
1474 Es decir: "corresponde a la idea que tiene quien instituye la ciencia".
1475 Hay que entender: "las partes que el autor de la ciencia ha recolectado".
1476 Literalmente: "le ha sido dado desde otra parte".
1477 Los guiones en la frase "–a saber, [...] libre de errores–" son agregado de esta traducción.
1478 Es decir: "como conocimiento racional (y no histórico)".
1479 Se ha sugerido modificar esta frase de manera que quede: "el cual [modelo]" (sugerencia de Rosenkranz, recogida por Schmidt).
1480 Los guiones en la frase "–tanto como [...] a los hombres–" son agregado de esta traducción.
1481 Probablemente haya que entender aquí "de examinar esos principios mismos".
1482 Sobre la "perfección lógica" del conocimiento se puede consultar la explicación en *Lógica*, Ed. Acad. IX, pp. 36 a 81.
1483 Es decir: "ha servido siempre de fundamento del nombre *filosofía*".
1484 Hay que entender: "un maestro que sólo existe en el ideal".
1485 Probablemente haya que entender aquí: "nos atendremos solamente a la idea"; pero también podría entenderse: "nos atendremos solamente a la razón".
1486 Se refiere a la química analítica, y en especial a Lavoisier (Höffe: "Architektonik und Geschichte", p. 622).
1487 Probablemente haya que entender aquí: "algunos de los cuales conocimientos".
1488 Probablemente haya que entender: "una especie particular de conocimiento"; pero también podría entenderse: "una especie particular de principios".

[1489] Hay que entender: "por el cual la metafísica"; pero también puede entenderse: "por el cual ese conocimento".
[1490] Es decir: "en la serie de los principios subordinados unos a otros", serie en la cual algunos principios ocupan la "primera parte" y son los "miembros supremos" que estudia la metafísica.
[1491] En el original faltan estos verbos. Seguimos a Ed. Acad.
[1492] Probablemente haya que entender aquí "la parte especulativa de la metafísica".
[1493] En el original no se subraya la palabra "trascendental", en la frase "el conocimiento trascendental de Dios". Seguimos a Ed. Acad.
[1494] Es decir: "hay sólo dos clases de objetos de la fisiología inmanente"; pero también podría entenderse: "hay sólo dos clases de objetos de ellos", es decir: "de los sentidos".
[1495] Hay que entender: "el conjunto de esos objetos".
[1496] Hay que entender: "pero como la metafísica de la naturaleza corpórea sólo tiene que contener aquellos principios del conocimiento de la naturaleza que son principios *a priori*"; pero también podría entenderse: "pero como ella sólo tiene que contener los principios del conocimiento *a priori* de ella", es decir: "pero como la metafísica de la naturaleza corpórea sólo tiene que contener los principios de aquel conocimiento de la naturaleza que es un conocimiento *a priori*".
[1497] Probablemente haya que entender aquí: "de acuerdo con los fines esenciales de la razón".
[1498] También podría entenderse: "¿cómo puedo esperar de los objetos un conocimiento *a priori*, y por tanto, una metafísica, si ellos son dados a nuestros sentidos, y por tanto *a posteriori*?".
[1499] También podría entenderse: "¿cómo es posible conocer según principios *a priori* la naturaleza de las cosas?".
[1500] Quizá haya que entender como si dijera: "para *darnos* un objeto [que es] ya un objeto del sentido externo, ya un objeto del sentido interno".

[1501] Es decir: "La obtención del objeto del sentido externo".
[1502] Los guiones en la frase "–[la doctrina] [...] (empírica)–" son agregado de esta traducción.
[1503] Hay que entender: "se exigía de la metafísica".
[1504] También podría entenderse: "[cultura] que es indispensable".
[1505] Probablemente haya que entender aquí: "el influjo de la metafísica".
[1506] Conviene entender: "para señalar un lugar vacío".
[1507] Quizá haya que entender aquí: "el entendimiento puro, no acompañado por los sentidos, y al que, según la opinión de ellos, los sentidos sólo confunden (o desconciertan)".
[1508] Por "noologistas" han de entenderse los racionalistas (Höffe: "Architektonik und Geschichte", p. 640).
[1509] Quizá haya que entender aquí: "mera misología erigida en principio". Höffe indica que los "naturalistas" o "misólogos" aludidos en el texto son los adeptos al mero sentido común, y remite a la escuela escocesa de los "common-sense philosophers" (Höffe: "Architektonik und Geschichte", p. 642).
[1510] En el original: "de los profundos pozos". Seguimos a Ed. Acad.

Tabla de correspondencias de traducción de términos

En virtud de la gran riqueza semántica del vocabulario kantiano y de sus numerosas variantes de interpretación ofrecemos esta tabla en la que se podrán apreciar las traducciones al latín, italiano, francés, inglés y español de los conceptos más relevantes. Las ediciones tomadas en cuenta son aquellas que la crítica académica y filosófica especializada ha reconocido como ediciones "estándar" de la *Crítica de la razón pura*:

1) Immanvelis Kantii *Critica rationis pvrae*, trad. al latín de Friedrich Gottlob Born, Leipzig, 1796, en Immanvelis Kantii *Opera ad philosophiam criticam*, vol. 1, Leipzig [Lipsiae], Schwikert, 1796-1798, 4 vols.

2) Emmanuele Kant. *Critica della ragion pura*, trad. italiana de Giovanni Gentile y Giuseppe Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1910, 2 vols.

3) Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*, trad. al francés y notas de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, F. Alcan, 1920.

4) Manuel Kant. *Crítica de la razón pura,* trad. al español de Manuel García Morente, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1928.

5) Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, trad. al inglés de Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1929.

6) Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, prólogo, trad. al español, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.

7) Immanuel Kant. *Critique de la raison pure*, trad. al francés de A. Delamarre y F. Marty, en *Œuvres philosophiques*, vol. 1, París, Gallimard, 1980 [Bibliothèque de la Pléiade].

8) Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, trad. al inglés y ed. de Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

9) Immanuel Kant. *Critica della ragion pura*, trad. italiana y notas de Constantino Esposito, Milán, Bompiani, 2004.

Dulce María Granja Castro

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
a posteriori	a posteriori, ex adsumto, ex adventitio, ex usu rerum et experientia	*a posteriori*	*a posteriori*	a posteriori
a priori	ex anticipatione, a priori	*a priori*	*a priori*	a priori
absolut	absolutus	assoluto	absolu	absoluto
adäquat	conveniens, consentaneus	adeguato	adéquat, convenable	adecuado
Affektion	adfectio	affezione	affection	afección
Affinität	adfinitas	affinità	affinité	afinidad
Aggregat	congregatio, summa	aggregato	agrégat	agregado
Aggregation	adgregatio	aggregazione	agrégation	agregación
akroamatisch	acroamaticus	acroamatico	acroamatique	acroamático
Akzidenz	accidens	accidente	accident	accidente
All, omnitudo realitatis	universitas realitatis	tutto della realtà	tout de la réalité	todo de la realidad
allgemein, das Allgemeine	universalis	generale, universale	général	general, universal
Allgemeinheit, universalitas	universalitas	totalità, universalità	universalité, généralité	generalidad, universalidad
Allheit, Totalität	totalitas	totalità	totalité	totalidad
Amphibolie	amphibolia	anfibolia	amphibologie, amphibolie	anfibología
Analogie	analogia	analogia	analogie	analogía

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
a posteriori	a posteriori	*a posteriori*	a posteriori	*a posteriori*	a posteriori
a priori	a priori	*a priori*	a priori	*a priori*	a priori
absolute	absoluto, totalidad	absolu, absolument	absolute	assoluto	absoluto
adequate	adecuado, adecuarse	adéquat	adequate	adeguato	adecuado
affection	afección, afectar	affection, affecter	affection, affected	affezione	afección
affinity	afinidad	affinité	affinity	affinità	afinidad
aggregate	agregado	agrégat	aggregate	aggregato	agregado
aggregation	agregación	agrégation	aggregation	aggregazione	agregación
acroamatic	acroamático	acroamatique	acroamatic	acroamatico	acroamático
accident	accidente	accident	accident	accidente	accidente
allnes of reality	todo de la realidad	tout de la réalité	all of reality	tutto della realtà	todo de la realidad
universal	universal	général	general, universal	universale	universal
universality	universalidad	universalité	universality	universalità	universalidad
totality	totalidad	totalité	totality	totalità	totalidad
amphiboly	anfibología	amphibologie, amphibolie	amphiboly	anfibologia	anfibología
analogy	analogía	analogie	analogy	analogia	analogía

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Analogon	analogon	analogo	analogue	análogo
Analysis	analysis	analisi	analyse	análisis
Analytik	analytica, analytice	analitica	analytique	analítica
analytisch	analytice	analitico	analytique	analítico
Anarchie	anarchia	anarchia	anarchie	anarquía
Anfang	initium	principio	commencement	comienzo
anfangen	incipere, instituere, inchoare	cominciare	commencer	comenzar
Animalität	animalitas	animalità	animalité	animalidad
Anschauung	visio	intuizione	intuition	intuición
Anthropologie	anthropologia	antropologia	anthropologie	antropología
Anthropomorphismus	anthropomorphismus	antropomorfismo	anthropomorphique, anthropomorphisme	antropomorfismo
Antinomie	antinomia	antinomia	antinomie	antinomia
Antithetik	antithetica, antithetice	antitetica	antithétique	antitética
Antizipation	anticipatio	anticipazione	anticipation	anticipación
apagogisch	apagogicus	apagogico	apagogique	apagógico
apodiktisch	apodicticus, ἀποδεικτικός	apodittico	apodictique	apodíctico
Apperzeption	apperceptio	appercezione	aperception	apercepción

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
analogon	análogo	*analogon*, analogue	analogue	*analogon*	*analogon*
analysis	análisis	analyse	analysis	analisi	análisis
analytic	analítica	analytique	analytic	analitica	analítica
analytic	analítico	analytique	analytic, analytical	analitico	analítico
anarchy	anarquía	anarchie	anarchy	anarchia	anarquía
beginning	comienzo	commencement	beginning	cominciamento	comienzo
begin	comenzar	commencer	begin	cominciare	comenzar
animality	animalidad	animalité	animality	animalità	animalidad
intuition	intuición	intuition	intuition	intuizione	intuición
anthropology	antropología	anthropologie	anthropology	antropologia	antropología
anthropomor-phism	antropomór-fico, antropomor-fismo, antropomórfi-camente	anthropo-morphique, anthropomor-phiquement	anthropomor-phism	antropomor-fismo	antropomor-fismo
antinomy	antinomia	antinomie	antinomy	antinomia	antinomia
antithetic	antitética	antithétique	antithetic	antitetica	antitética
anticipation	anticipación	anticipation	anticipation	anticipazione	anticipación
apagogical	apagógico	apagogique	apagogic	apagogico	apagógico
apodeictic	apodíctico	apodictique	apodictic	apodittico	apodíctico
apperception	apercepción	aperception	apperception	appercezione	apercepción

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Apprehension	apprehensio	apprensione	appréhension	aprehensión
Architektonik	architectonica	architettonica	architectonique	arquitectónica
architektonisch	architectonicus	architettonico	architectonique	arquitectónico
Arithmetik	arithmetica, arithmetice	aritmetica	arithmétique	aritmética
arithmetisch	arithmeticus	aritmetico	arithmétique	aritmético
Artikulation	articulatio	articolazione	articulation	articulación
Assoziation	adsociatio	associazione	association	asociación
Ästhetik	aesthetica	estetica	théorie trascendantale de la sensibilité, esthétique	estética
Astronomie	astronomia	astronomia	astronomie	astronomía
asymptotisch	ἀσυμπτωτικός	asintoticamente	asymptote	asintótico
Atheismus	atheismus	ateismo	athéisme	ateísmo
Atomus	atomus	atomo	atome	*atomus*
Aufmerksamkeit	attentio	attenzione	attention	atención
Ausführlichkeit	plenitudo	essere esplicito	détail, être explicite, exacte et complète	ser explícito
Äußere, das	externus	esterno	externe, extérieur	exterior
Axiom	axioma	assioma	axiome	axioma

de traducción de términos

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
apprehension	aprehensión	appréhension	apprehension	apprensione	aprehensión
architectonic	arquitectónica	architectonique	architectonic	architettonica	arquitectónica
architectonic	arquitectónico	architectonique	architectonically	architettonico	arquitectónico
arithmetic	aritmética	arithmétique	arithmetic	aritmetica	aritmética
arithmetical	aritmético	arithmétique	arithmetical	aritmetico	aritmético
articulation	articulación, articulado	articulation	articulation	articolazione	articulación
association	asociación	association	association	associazione	asociación
aesthetic	estética	esthétique	aesthetic	estetica	estética
astronomy	astronomía	astronomie	astronomy	astronomia	astronomía
asymptotically	asintóticamente	asymptotique	asymptotically	asintoticamente	asintóticamente
atheism	ateísmo, ateístico	athée, athéisme	atheism	ateismo	ateísmo
atomus, atomistic	átomo	atome	atom	*atomus*	*atomus*
attention	atención	attention	attention	attenzione	atención
complete concept	detallado	détail	exhaustiveness	esaustività	carácter detallado
outer	exterior	extérieur	outer	esterno	exterior
axiom	axioma	axiome	axiom	assioma	axioma

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Bedeutung	significatio, sensus, vis virtusque, notio, significatus, usus	significato	sens, signification, valeur	significación
bedingt	e conditione pendens, quod ad conditionem legemve pendet, quod a lege seu conditione pendet	condizionato	conditionné	condicionado
Bedingung	conditio	condizione	condition	condición
Begriff	conceptus	concetto	concept	concepto
beharrlich, das Beharrliche	perpetuus constansque	permanente	permanent	permanente
Beharrlichkeit	perpetuitas	permanenza	permanence	permanencia
behaupten	adseverare, adserere	affermare	affirmer	afirmar
Beispiele	exempla	esempi	exemples	ejemplos
Bejahung	adfirmatio	affermazione	affirmation	afirmación
bestimmbar, das Bestimmbare	determinabilis	determinabile	déterminable, déterminé, ce qui est à déterminer	determinable
Bestimmung	determinatio	determinazione	détermination	determinación
Bewegung	motus	movimento	mouvement	movimiento
Beweis	probatio, ratio, argumentum	prova	preuve, démonstration	prueba

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
significance, meaning	significación, sentido	signification, sens	significance, meaning	significato	significado, significación
conditioned	condicionado	conditionné	conditioned	condizionato	condicionado
condition	condición	condition	condition	condizione	condición
concept	concepto	concept	concept	concetto	concepto
enduring, permanence	permanente	permanent, permanence	persistent	permanente	permanente
duration	permanencia	permanence, permanent	persistence	permanenza	permanencia
assert	afirmar	affirmer	assert	asserire	afirmar
examples	ejemplos	exemples	examples	esempi	ejemplos
affirmation	afirmación	affirmation	affirmation	affermazione	afirmación
determinable	determinable	déterminer, déterminable	determinable	determinabile	determinable
determination	determinación	détermination	determination	determinazione	determinación
motion	movimiento	mouvement, mouvoir	motion	movimento	movimiento
proof	prueba	preuve	proof	prova	prueba

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Bewusstsein	conscientia	coscienza	conscience	conciencia
Bild	imago	immagine	image	imagen
Buchstaben-rechnung, Algeber	computatio literarum, algebra	algebra	algèbre	álgebra
Charakter	character, nota	carattere	caractère	carácter
Chemiker	chemici	chimici	chimistes	químicos
cogito	cogito	*cogito*	*cogito*	*cogito*
Commercium	commercium	*commercium*	*commercium*, commerce	*commercium*
Communio	communio	*communio*	*communio*	*communio*
darstellen	ostendere, declarare, proponere, repraesentare	esporre, additare	montrer, représenter	exponer
Deduktion	deductio	deduzione	déduction	deducción
definieren	definire	definire	définir, définition	definir
Definition, Erklärung	definitio	definizione	définition	definición
Deist	deista	deista	déiste	deísta
Deklaration	declaratio	dichiarazione	déclaration	declaración
Dekomposition, Zergliederung	decompositio, subdivisio	decomposizione	décomposition	descomposición
Demonstration	demonstratio, probatio	dimostrazione	démonstration	demostración
denken	cogitare	pensare	penser, pensée	pensar

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
consciousness	conciencia	conscience	consciousness	coscienza	conciencia
image	imagen	image	image	immagine	imagen
algebra	álgebra	algèbre	algebra, algebraists	algebra	álgebra
character	carácter	caractère	character	carattere	carácter
chemists	químicos	chimistes	chemists	chimici	químicos
cogito	*cogito*	*cogito*	*cogito*	*cogito*	*cogito*
commercium	*commercium*	*commercium*	*commercium*	*commercium*	*commercium*
communio	*communio*	*communio*	*communio*	*communio*	*communio*
exhibit, present	ser representable, mostrar, presentar	présenter	exhibit, present	presentare	exhibir
deduction	deducción	déduction	deduction	deduzione	deducción
define	definir, dar una definición	définir	define	definire	definir
definition	definición, definir	définition	definition	definizione	definición
deist	deísta	déiste	deist	deista	deísta
declaration	declaración	déclaration	declaration	dichiarazione	declaración
decomposition	descomposición	décomposition	decomposition	scomposizione	descomposición
demonstration	demostración	démonstration	demonstration	dimostrazione	demostración
think	pensar	penser	think	pensare	pensar

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Dialektik	dialectica	dialettica	dialectique	dialéctica
dictum de omni et nullo	dictum de omni et nullo	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*
Ding, Sache	res	cosa	chose, objet	cosa
Dogma	dogma	dogma	dogme	dogma
Dogmatik	dogmatica	dommatica	dogmatique	dogmática
Dogmatiker	dogmaticus	dommatico	dogmatique	dogmático
dogmatisch	dogmaticus	dommatico	dogmatique	dogmático
Dogmatismus	dogmatismus	dommatismo	dogmatisme	dogmatismo
Dualismus	[no está en B]	dualismo	dualisme	[no está en B]
Einbildungskraft	phantasia	immaginazione	imagination	imaginación
Einheit	unitas	unità	unité	unidad
Empirismus	empirismus	empirismo	empirisme	empirismo
Erfahrung	experientia	esperienza	expérience	experiencia
erkennen	cogitare	conoscere	savoir, connaître	conocer
Erkenntnis	cognitio	conoscenza	connaissance	conocimiento
Erscheinung, phaenomenon	phaenomenon	fenomeno	phénomène, *phænomenon*	fenómeno
Euthanasie	εὐθανασία	eutanasia	belle mort	eutanasia
Experiment	experimentum	esperimento	expérimentation	experimento
Experimental-philosophie	philosophia experimentalis	filosofia sperimentale	philosophie expérimentale	filosofía experimental

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
dialectic	dialéctica	dialectique	dialectic	dialettica	dialéctica
dictum de omni et nullo	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*	*dictum de omni et nullo*
thing	cosa	chose	thing	cosa	cosa
dogma	dogma	dogme	dogma	dogma	dogma
dogmatic	dogmática	dogmatique	dogmatic	dogmatica	dogmática
dogmatist	dogmático	dogmatique	dogmatist	dogmatico	dogmático
dogmatic	dogmático	dogmatique	dogmatic	dogmatico	dogmático
dogmatism	dogmatismo	dogmatisme	dogmatism	dogmatismo	dogmatismo
dualism	dualismo	dualisme	dualism	dualismo	dualismo
imagination	imaginación	imagination	power of imagination	facoltà di immaginazione	imaginación
unity	unidad	unité	unity	unità	unidad
empiricism	empirismo	empirisme	empiricism	empirismo	empirismo
experience	experiencia	expérience	experience	esperienza	experiencia
know	conocer, conocimiento	connaître	cognize, recognize	conoscere	conocer
knowledge	conocimiento	connaissance	cognition	conoscenza	conocimiento
appearance	fenómeno	phénomène, *phænomenon*	appearance	fenomeno	fenómeno
euthanasia	eutanasia	euthanasie	euthanasia	eutanasia	eutanasia
experiment	experimento	expérience, essai	experiment	esperimento	experimento
experimental philosophy	filosofía experimental	philosophie expérimentale	experimental philosophy	filosofia sperimentale	filosofía experimental

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Exposition, Erörterung, expositio	expositio	esposizione	exposition	exposición
Folge, Sukzession	successio, consequentia	successione	succesion, succesif	sucesión
Form	forma	forma	forme	forma
Freiheit	libertas	libertà	liberté	libertad
Funktion	functio	funzione	fonction	función
Gedankending, Gedankenwesen	ens rationis, res ex sola cogitatione effecta, res cogitando efficta	ente di ragione	être de la raison	ente de razón
Gegenstand, Objekt	res	oggeto	objet	objeto
Gemeinschaft, Wechselwirkung	commercium, communio	reciprocità	communauté, commerce réciproque, union	comunidad
Gesetz	lex	legge	loi	ley
Gesetzgeber der menschlichen Vernunft	legislator rationis humanae	legislatore dell'umana ragione	législateur de la raison humaine	legislador de la razón humana
Gesetzgebung	legislatio	legislazione	législation, pouvoir législateur	legislación
Gewohnheit	consuetudo	abitudine	habitude	costumbre
Glück	fortuna	felicità	bonheur	felicidad

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
exposition	exposición	exposition	exposition	esposizione	exposición
succession, successive	sucesión, sucesivo	succesion, succesif	sequel, sequence	successione	sucesión, sucesivo
form	forma	forme	form	forma	forma
freedom	libertad	liberté	freedom	libertà	libertad
function	función	fonction	function	funzione	función
thought-entity	ente de razón, producto del pensamiento, producto mental	être de raison	thought-entity	soggeto pensante	criatura del pensamiento
object	objeto	objet	object	oggetto	objeto
community	comunidad, unión	communauté, union, commerce	community	comunanza	comunidad
law	ley	loi	law	legge	ley
legislator of human reason	legislador de la razón humana	législateur de la raison humaine	legislator of human reason	legislatore della ragione umana	legislador de la razón humana
legislation	legislación, conjunto de reglas impuestas	législation	legislation	legislazione	legislación
custom	costumbre	habitude	habit, custom	abitudine	hábito
fortune	felicidad	bonheur	fortune	destino	suerte

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Glückseligkeit	felicitas, beatitas	felicità	bonheur	felicidad
Gott	Deus, natura originaria (ens originarium), natura summa (ens summum), natura naturarum (ens entium), natura perfectissima (ens realissimum), natura necessaria, suprema cogitatio, auctor summus, auctor summus absolutusque, fabricator mundi, creator mundi, suprema mundi causa, intelligentia summa, natura absolute necessaria	Dio, Essere originario (*ens originarium*), Essere supremo (*ens summum*), Essere degli esseri (*ens entium*), fondamento primo, sommo creatore, supremo e incondizionato creatore, architetto del mondo, creatore del mondo	Dieu	Dios, ente originario (*ens originarium*), ser supremo (*ens summum*), ser de los seres (*ens entium*), ente realísimo (*ens realissimum*), ser necesario, sabio creador, inteligencia suprema, creador divino
Grad	gradus	grado	degré	grado
Grenze	finis, terminus, limes	limite	limite, borne	límite
Größe	quantitas	quantità	grandeur	magnitud
Grundsatz, Prinzip, Satz	principium, decretum	principio	principe	principio
gut	bonus	bene	bien	bien
Gute, das	bonum	bene	bien	bien

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
happiness	felicidad	bonheur	happiness	felicità	felicidad
God, primordial being (*ens originarium*), highest being (*ens summum*), being of all beings (*ens entium*), supreme author, supreme and unconditioned author, architect of the world, creator of the world	Dios	Dieu, être suprême, suprême auteur, auteur, inconditionné, auteur du monde, créateur du monde, architecte du monde, être originaire, être de tous les êtres, être nécessaire, être absolument nécessaire, fondement nécessaire, principe premier, intelligence suprême, sagesse suprême, unité de la suprême réalité, *ens realissimum*	god, being of all beings	Dio, essere assolutamente necesario, essere originario	Dios
degree	grado	degré	degree	grado	grado
limit	límite	limite	boundary	limite	límite
magnitude	magnitud	grandeur	magnitude	quantità	cantidad
principle	principio	principe	principle	principio	principio
good	bien, bueno	bien	good	bene, buono	bien
the good	lo bueno	le bien	the good	bene	lo bueno

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Handlung, Wirkung	actio	azione	action, acte	acción
Harmonie	harmonia	armonia	harmonie	armonía, harmonía
heuristisch	heuristicus	euristico	heuristique	heurístico
Homogeneität, Gleichartigkeit	homogeneitas, similitudo	omogeneità	homogène, homogénéité	homogeneidad
Horizont, Gesichtskreis	orbis	orizzonte	horizon	horizonte
hyperphysisch	hyperphysicus	iperfisico	hyperphysique	hiperfísico
hypostasieren	hypostasis	ipostatizziare	hypostasier	hipostasiar
Hypothese	hypothesis	ipotesi	hypothèse	hipótesis
hypothetisch	hypotheticus	ipotetico	hypothétique	hipotético
Ich	ego	io	moi, je	yo
Ideal	ideale	ideale	idéal	ideal
Idealismus	idealismus	idealismo	idéalisme	idealismo
Idealist	[no está en B]	idealista	idéaliste	[no está en B]
idealistische Einwürfe	[no está en B]	obbiezioni idealistiche	objections idéalistes	[no está en B]
Idealität	idealitas	idealità	idéalité	idealidad
Idee	idea	idea	idée	idea
identisch	identicus	identico	identique	idéntico
Identität	identitas	identità	identité	identidad
Illusion	illusio	apparenza, illusione	illusion	ilusión

de traducción de términos

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
action	acción, acto	action	action	operazione, azione	acción
harmony	armonía	harmonie	harmony	armonia	armonía
heuristic	heurístico	heuristique	heuristic	euristico	heurístico
homogeneity	homogeneidad	homogénéité	homogeneous	omogeneità	homogeneidad
horizon	horizonte	horizon	horizon	orizzonte	horizonte
hyperphysical	hiperfísico	supraphysique, hyperphysique	hyperphysical	iperfisico	hiperfísico
hypostatise	hipostasiar	hypostasier, hypostase	hypostalize	ipostatizzare	hipostasiar
hypothesis	hipótesis	hypothèse	hypothesis	ipotesi	hipótesis
hypothetical	hipotético	hypothétique	hypothetical	ipotetico	hipotético
I	yo	je, moi	I	io	yo
ideal	ideal	idéal	ideal	ideale	ideal
idealism	idealismo	idéalisme	idealism	idealismo	idealismo
idealist	idealista	idéaliste	idealist	idealista	idealista
idealist objections	objeciones idealistas	objections idéalistes	idealistic projects	obiezioni idealistiche	objeciones idealistas
ideality	idealidad	idéalité	ideality	idealità	idealidad
idea	idea	idée	idea	idea	idea
identical	idéntico	identique	identical	identico	idéntico
identity	identidad	identité	identity	identità	identidad
illusion	ilusión	illusion	illusion	illusione, parvenza	ilusión

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Illustration	illustratio	illustrazione	illustration	ilustración
immanent	immanens	immanente	immanent	inmanente
Immaterialität	immaterialitas	immaterialità	immatérialité	inmaterialidad
Immortalität, Unsterblichkeit	immortalitas	immortalità	immortalité	inmortalidad
Imperativ	imperativus	imperativo	impératif	imperativo
Imputabilität	imputabilitas	imputabilità	imputabilité	imputabilidad
Indifferentismus	indifferentismus	indifferentismo	indifférentisme	indiferentismo
Induktion	inductio	induzione	induction	inducción
Inhärenz	inhaerentia	inerenza	inhérence, inhérent	inherencia
Inkorruptibilität	incorruptibilitas	incorruttibilità	incorruptibilité	incorruptibilidad
intellectus archetypus	intellectus archetypus	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*
intellektuel	intellectualis	intellettuale	intellectuel	intelectual
intellektuieren	intellectualis facere	intellettualizzare	intellectualiser	intelectualizar
intelligibel	intelligibilis	intelligibile	intelligible	inteligible
intensive Größe	quantitas intensiva	quantità intensiva	grandeur intensive	magnitud intensiva
Interesse	invitamentum	interesse	intérêt	interés
Inventar	index	inventario	inventaire	inventario
isolieren	separare	isolare	isoler	aislar
Kanon	canon	canone	canon	canon

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
illustration	ilustración	mise au jour	illustration	illustrazione	ilustración
immanent	inmanente	immanent	immanent	immanente	inmanente
immateriality	inmaterialidad	immatérialité	immateriality	immaterialità	inmaterialidad
immortality	inmortalidad	immortalité	immortality	immortalità	inmortalidad
imperative	imperativo	impératif	imperative	imperativo	imperativo
imputability	imputabilidad	imputabilité	imputability	imputabilità	imputabilidad
indifferentism	indiferentismo	indifférentisme	indifferentism	indifferentismo	indiferentismo
induction	inducción	induction	induction	induzione	inducción
inherence	inherencia	inhérence	inherence	inerenza	inherencia
incorruptibility	incorruptibi-lidad	incorruptibilité	incorruptibility	incorruttibilità	incorruptibi-lidad
intellectus archetypus	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*	*intellectus archetypus*
intellectual	intelectual	intellectuel	intellectual	intellettuale	intelectual
intellectualised	intelectualizar	intellectualiser	intellectualized	sistema intellettuale del mondo	intelectualizar
intelligible	inteligible	intelligible	intelligible	intelligibile	inteligible
intensive magnitude	magnitud intensiva	grandeur intensive	intensive magnitude	quantità intensiva	cantidad intensiva
purposes	interés	intérêt	interest	interesse	interés
inventory	inventario	inventaire	inventory	inventario	inventario
isolate	aislar	isoler	isolate	isolare	aislar
canon	canon	canon	canon	canone	canon

término de Kant	**traducción latina de F. Gottlob Born (1796)**	**traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)**	**traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)**	**traducción española de M. García Morente (1928)**
Kategorien	categoria	categorie	catégories	categorías
Kathartikon	καταρκτικόν	catertico	*catharticon*	*katharticon*
Kausalität	causalitas	causalità	cause, succéder	causalidad
Klarheit	claritas	chiarezza	clarté	claridad
Koalition	coalitio	coalizione	coalition	coalición
konstruieren	construere	costruire	construire	construir
Konstruktion	constructio	costruzione	construction	construcción
Körper	corpus	corpo	corps	cuerpo
Kosmologie	cosmologia	cosmologia	cosmologie	cosmología
kosmologische Behauptungen	adsertiones cosmologicae	affermazione cosmologiche	assertions cosmologiques	afirmaciones cosmológicas
Kraft	vis	forza	force	fuerza
Kriterium, Kennzeichen	criterium, nota	criterio	critère, criterium	criterio
Kritik der reinen Vernunft	critica rationis purae	critica della ragion pura	critique de la raison pure	crítica de la razón pura
Kultur	cultura	cultura	culture	cultura
leer	inanis	vuoto	vide	vacío
Lehre	doctrina	dottrina	théorie	doctrina
Leitfaden	via, filum	filo conduttore, guida	fil conducteur, direction, fil, règle	guía, hilo conductor
Limitation, Einschränkung	limitatio	limitazione	limitation	limitación
Logik	logica	logica	logique	lógica

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
categories	categorías	catégories	categories	categorie	categorías
cathartic	catártico	*catharticon*	cathartic	catertico	catártico
causality	causalidad, causa	causalité, cause	causality	causalità	causalidad
clearness	claridad	clarté	clarity	chiarezza	claridad
coalition	coalición	coalition	coalition	coalizione	coalición
construct	construir	construire	construct	costruire	construir
construction	construcción	construction	construction	costruzione	construcción
body	cuerpo	corps	body	corpo	cuerpo
cosmology	cosmología	cosmologie	cosmology	cosmologia	cosmología
cosmological assertions	aserciones cosmológicas	assertions cosmologiques	cosmological assertions	affermazione cosmologiche	afirmaciones cosmológicas
force	fuerza	force	force, power	forza	fuerza
criterion	criterio	critère	criterion	criterio	criterio
critique of pure reason	crítica de la razón pura	critique de la raison pure	critique of pure reason	critica della ragion pura	crítica de la razón pura
culture	cultura	culture	culture	cultura	cultura
empty	vacío	vide	empty	vuoto	vacío
doctrine	doctrina	doctrine	doctrine	dottrina	doctrina
guidance, guide	guía, hilo conductor	fil conducteur, fil	guide, guideline, clue, line	filo conduttore, guida	hilo conductor, guía
limitation	limitación	limitation	limitation	limitazione	limitación
logic	lógica	logique	logic	logica	lógica

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
logischer Ort	locus transscendentalis	luogo logico	lieu logique	lugar lógico
Lust und Unlust	iucunditas iniucunditasque	piacere e dolore	plaisir et peine, plaisir et douleur	placer y dolor
Mannigfaltige, das	varietas	molteplice	divers	múltiple
Materialismus	materialismus	materialismo	matérialisme	materialismo
Materie, Stoff	materia	materia	matière	materia
Mathema	mathema	*mathema*	*mathema*	*mathema*
Mathematik	mathesis, mathematica	matematica	mathématique	matemática
Maximen der Vernunft	normae rationis	massime della ragion	maximes de la raison	máximas de la razón
Metaphysik	metaphysica	metafisica	métaphysique	metafísica
Methode	methodus	metodo	méthode	método
Möglichkeit, möglich	possibilitas	possibilità	possibilité, possible	posibilidad
Monogramm	monogramma	monogramma	monogramme	monograma
Natur	natura	natura	nature, natura	naturaleza
Negation, Verneinung	negatio	negazione	négation	negación
Nichts	nihil, nihilum	nulla, niente	rien	nada
Nomothetik	nomothetice	nomotetica	nomothétique	nomotética
Noogonie	noogenia	noogonia	noogonie	noogonía
Noologist	noologistus	noologista	noologiste	noologista

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
logical location	lugar lógico	lieu logique	logical place	luogo logico	lugar lógico
pleasure and pain	placer y displacer, placer y dolor	plaisir et déplaisir, plaisir et peine	pleasure and displeasure	piacere e dispiacere	placer y displacer
manifold	diversidad, variedad, vario	divers	manifold, manifoldness	molteplice	múltiple
materialism	materialismo	matérialisme	materialism	materialismo	materialismo
matter	materia	matière	matter	materia	materia
mathema	*mathema*	*mathema*	*mathema*	*mathema*	*mathema*
mathematics	matemática	mathématique	mathematics	matematica	matemática
maxims of reason	máximas de la razón	maximes de la raison	maxims of reason	massime della ragione	máximas de la razón
metaphysics	metafísica	métaphysique	metaphysics	metafisica	metafísica
method	método	méthode, procédé	method	metodo	método
possibility	posibilidad, posible	possibilité, possible	possibility	possibilità	posibilidad
monogram	monograma	monogramme	monogram	monogramma	monograma
nature	naturaleza	nature	nature	natura	naturaleza
negation	negación	négation	negation	negazione	negación
nothing	nada	rien	nothing	niente	nada
legislation	nomotética	nomothétique	nomothetics	nomotetica	nomotética
noogony	noogónico	noogonie	noogony	noogonia	noogonía
noologist	noologista	noologiste	noologist	noologista	noologista

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Notion, notio	notio	*notio*	notion	*notio*
Notwendigkeit	necessitas	necessità	nécessité	necesidad
Noumenon	noumenon	noumeno	noumène	noúmeno
Ontologie	ontologia	ontologia	ontologie	ontología
Ontotheologie	ontotheologia	ontoteologia	ontothéologie	ontoteología
Organon	organon	organo	*organon*	*organon*
Palingenesie der Seelen	palingenesia animarum	palingenesi delle anime	palingénésie des âmes	palingenesia de las almas
Paralogismus	paralogismus	paralogismo	paralogisme	paralogismo
Petition	petitio	petizione	pétition	petición
Philosoph	philosophus	filosofo	philosophe	filósofo
Philosophie	philosophia	filosofia	philosophie	filosofía
Physik	physica	fisica	physique	física
Physikotheologie	physico-theologia	fisico-teologia	théologie physique	físico-teología
Physiologie	physiologia	fisiologia	physiologie	fisiología
physischer Einfluss, influxus physicus	contagio physica	influsso fisico	influence physique	influjo físico
platonische Republik	res publica platonica	repubblica platonica	république de Platon	República de Platón
Pneumatismus	pneumatismus	pneumatismo	pneumatisme	pneumatismo
Postulat	postulatum	postulato	postulat	postulado
Prädikabilien	praedicabilia	predicabili	prédicables	predicables

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	traducción española de Pedro Ribas (1978)	traducción francesa de A. Delamarre y F. Marty (1980)	traducción inglesa de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	traducción italiana de Constantino Esposito (2004)	traducción española de Mario Caimi (2007)
notion	noción	notion	notion	nozione, *notio*	noción
necessity	necesario, necesidad	nécessaire, nécessité	necessity	necessità	necesidad
noumenon	número	*noumenon*, noumène	noumenon	*noumenon*	noúmeno
ontology	ontología	ontologie	ontology	ontologia	ontología
ontotheology	ontoteología	ontothéologie	ontotheology	ontoteologia	ontoteología
organon	*organon*	*organon*	organon	*organon*, organo	*organon*
palingenesis of souls	palingénesis de las almas	palingénésie des âmes	palingenesis of souls	palingenesi delle anime	palingenesia de las almas
paralogism	paralogismo	paralogisme	paralogism	paralogismo	paralogismo
assumption	petición	pétition	petition	petizione	petición
philosopher	filósofo	philosophe	philosopher	filosofo	filósofo
philosophy	filosofía	philosophie	philosophy	filosofia	filosofía
physics	física	physique	physics	fisica	física
physico-theology	fisicoteología	physico-théologie	physico-theology	fisicoteologia	físico-teología
physiology	fisiología	physiologie	physiology	fisiologia	fisiología
physical influence	influjo físico	influence physique	physical influence	influsso fisico	influjo físico
republic of Plato	república de Platón	république de Platon	Platonic republic	repubblica platonica	república platónica
pneumatism	pneumatismo	pneumatisme	pneumatism	pneumatismo	pneumatismo
postulate	postulado	postulat	postulate	postulato	postulado
predicables	predicables	prédicables	predicables	predicabili	predicables

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Prädikamente	praedicamenta	predicamenti	prédicaments	predicamentos
Prädikat	attributio	predicato	prédicat	predicado
Präformations-system	disciplina praeformationis	sistema della preformazione	système de la préformation	sistema de la preformación
Problem der reinen Vernunft	problema rationis purae	problema della ragion pura	problème de la raison pure	problema de la razón pura
Propädeutik	propaedeutica	propedeutica	propédeutique	propedéutica
Prosyllogismus	prosyllogismus	prosillogismo	prosyllogisme	prosilogismo
Psychologie	psychologia	psicologia	psychologie	psicología
Qualität	qualitas	qualità	qualité	cualidad
qualitativ	qualitativus	qualitativo	qualitatif	cualitativo
Quantität, Größe	quantitas	quantità	quantité, grandeur	cantidad
Quantum	quantum	*quantum*	*quantum*	*quantum*
Rationalist	rationalista	razionalista	rationaliste	racionalista
Raum	spatium	spazio	espace	espacio
real, das Reale	reale	reale	réel	real
Realgrund	ratio realis	principio reale	principe réel	cosa real
Realismus	[no está en B]	realismo	réalisme	[no está en B]
Realität	realitas, veritas	realtà	réalité	realidad
Rechtslehrer	iureconsultus	giurista	jurisconsulte	maestro de Derecho, jurisconsulto

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
predicaments	predicamentos	prédicaments	predicaments	predicamenti	predicamentos
predicate	predicado	prédicat	predicate	predicato	predicado
preformation-system	sistema de la preformación	système de la préformation	preformation-system	sistema di preformazione	sistema de la preformación
problem of pure reason	problema de la razón pura	problème de la raison pure	problem of pure reason	problema della ragion pura	problema de la razón pura
propedeutic	propedéutica	propédeutique	propedeutic	propedeutica	propedéutica
prosyllogism	prosilogismo	prosyllogisme	prosyllogism	prosillogismo	prosilogismo
psychology	psicología	psychologie	psychology	psicologia	psicología
quality	cualidad	qualité	quality	qualità	cualidad
qualitative	cualitativo	qualitatif	qualitative	qualitativo	cualitativo
quantity	cantidad	quantité	quantity	quantità, grandezza	cantidad
quantum	*quantum*	*quantum*	*quantum*	*quantum*	*quantum*
rationalist	racionalista	rationaliste	rationalistic	razionalista	racionalista
space	espacio	espace	space	spazio	espacio
real	real	réel, réalité	real	reale	real
inner in things-in-themselves	motivo real	principe réel	foundation of the real	principio reale	fundamento real
realism	realismo	réalisme	realism	realismo	realismo
reality	realidad	réalité	reality	realtà	realidad
jurist	jurista	jurisconsulte, juriste	jurist	giurista	jurista

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Regel	regula, lex	regola	règle	regla
regressus	regressus	regresso	régression	*regressus*
Reich der Gnade	regnum gratiae	regno della grazia	règne de la grâce	reino de la gracia
Reihe	series	serie	série	serie
rein	purus	puro	pur	puro
Rekognition	[no está en B]	ricognizione	recognition	[no está en B]
Relation, Verhältnis	relatio, adfectio	relazione	relation, rapport	relación
Religion	religio	religione	religion	religión
Reproduzibilität der Erscheinungen	[no está en B]	sintesi riproduttiva dell'imma- ginazione	faculté de reproduction des phénomènes, reproductibilité des phénomènes	[no está en B]
restringieren	adstringere	restringere	restreindre	restringir
Retorsion	retorsio	ritorsione	rétorquer	volverse en contra
Rezeptivität	receptivitas	recettività	réceptivité	receptividad
Reziprokabilität	reciprocabilis ratio	reciprocità	réciprocité	reciprocidad
Rhapsodie	rhapsodia	rapsodia	rhapsodie	rapsodia
Schein	species, illusio, umbra, φάντασμα	apparenza, illusione	apparence, illusion	ilusión, apariencia

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
rule	regla	règle	rule	regola	regla
regressus	regreso, *regressus*	régression	regress, *regressus*	regresso	*regressus*
kingdom of grace	reino de la gracia	*regnum gratiæ*, règne de la grâce	realm of grace	regno della grazia	reino de la gracia
series	serie	série	series	serie	serie
pure	puro	pur	pure	puro	puro
recognition	reconocimiento	recognition	recognition	ricognizione	reconocimiento
relation	relación	relation, rapport	relation	relazione	relación
religion	religión	religion	religion	religione	religión
reproductive synthesis of the imagination	reproductibilidad de los fenómenos	reproductibilité des phénomènes		riproducibilità dei fenomeni	reproductibilidad de los fenómenos
restrict	restringir	restreindre	restrict	restringere	restringir
opponent	aplicación de nuestra estrategia por el adversario	retourner	retort	ritorsione	retorsión
receptivity	receptividad	réceptivité	receptivity	recettività	receptividad
coincidence	reciprocidad	réciprocation	reciprocality	convertibilità	reciprocidad
rhapsody	rapsodia	rhapsodie, rhapsodique	rhapsody	rapsodia	rapsodia
illusory appearance	apariencia, ilusión	apparence	appearance, illusion	parvenza	apariencia ilusoria

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Schema	schema	schema	schème	esquema
Schematismus	schematismus	schematismo	schématisme	esquematismo
scholastisch	scholasticus	scolastico	scolastique	escolástico
Schöpfung	creatio	creazione	création	creación
Schwärmerei	fanaticorum insania	fantasticheria	extravagance	misticismo
secunda Petri	altera pars Petri	*secunda Petri*	*secunda Petri*	*secunda Petri*
Seele	anima	anima	âme	alma
Sein als bloße Copula	esse ut copula	essere come copula	être comme copule	ser como cópula
Selbst	ipse ego	se stesso	le moi, soi-même	sí mismo
Selbstbewusstsein	conscientia sui ipsius	autocoscienza	conscience de soi, conscience de soi-même	autoconciencia
sensibel, sinnlich	sensus, sensibilis	sensibile	sensible	sensible
sensifiziren	sensitivus facere	sensibilizzare	rendre sensible, sensualiser	sensificar
Simplizität, Einfachheit	simplicitas	semplicità	simplicité	simplicidad
Simultaneität, Zugleichsein	ratio simultanea	simultaneità	simultanéité	simultaneidad
Sinn, Sinne	sensus	senso, sensi	sens	sentido, sentidos
Sinnenwesen	esse sensibilis	essere sensibile		

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
schema	esquema	schème	schema	schema	esquema
schematism	esquematismo	schématisme	schematism	schematismo	esquematismo
scholastic	escolástico	scolastique	scholastic	scolastico	escolástico
creation	creación	création	creation	creazione	creación
enthusiasm	exaltación	exaltation	enthusiasm	esaltazione fantastica	extravagancia
secunda Petri	*secunda Petri*	*secunda Petri*	*secunda Petri*	*secunda Petri*	*secunda Petri*
soul	alma	âme	soul	anima	alma
being as copula	ser como cópula	être comme copule	beings as copula	essere come copula	ser como cópula
itself	sí mismo	soi-même	itself	se stesso	sí mismo
self-consciousness	autoconciencia	conscience de soi, conscience de soi-même	self-consciousness	autocoscienza	autoconciencia
sensible	sensible	sensible	sensible	sensibile	sensible
sensualise	hacer sensible, sensificar	sensualiser, rendre sensible	sensitivize	sensificare	sensificar
simplicity	simplicidad	simplicité	simplicity	semplicità	simplicidad
at one and same time	simultaneidad	simultanéité, simultané	simultaneity	simultaneità	simultaneidad
sense, senses	sentido, sentidos	sens	sense, senses	senso, sensi	sentido, sentidos
sensible entity			phenomenon of the sensible	fenomeno o concetto sensibile	ser sensible

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
sinnlicher Schein	species sensibilis	apparenza sensibile	apparence sensible	apariencia sensible
Sinnlichkeit	facultas sensitiva, sensus, facultas sentiendi	sensibilità	sensibilité	sensibilidad
Sittengesetz	lex moralis, lex morum	legge morale	loi morale	ley moral
sittlich	moralitas, moralis	morale	moral	moral
Sittlichkeit	virtus, moralitas	moralità	moralité	moralidad
Skeptiker	scepticus	scettico	sceptique	escéptico
Skeptizismus	scepticismus	scetticismo	scepticisme	escepticismo
Sophisma	sophisma	diallelo, paralogismo	sophisme	sofisma
Sophist	sophista	sofista	sophiste	sofista
Sophistikation	sophismata	sofisticazione	sophistication	sofisticación
sophistisch, vernünftelnd	sophisticus, argutans	sofistico	sophistique, vain sophisme, sophisme	sofístico
Spekulation	investigatio, contemplatio	speculazione	spéculation	especulación
spekulativ	contemplativus	speculativo	spéculatif	especulativo
Spezifikation	specificatio	specificazione	spécification	especificación
Spiritualismus	spiritualismus	spiritualismo	spiritualisme	espiritualismo
Spiritualität	spiritualitas	spiritualità	spirituel, spiritualité	espiritualidad
Spontaneität, Selbsttätigkeit	spontaneitas	spontaneità	spontanéité	espontaneidad

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
appear to the senses	aparecer a los sentidos	apparence sensible	sensible appearance	parvenza sensibile	apariencia sensible
sensibility	sensibilidad	sensibilité	sensibility	sensibilità	sensibilidad
moral law	ley moral	loi des mœurs	moral law	legge morale	ley moral
moral	moral	moral	moral	morale	moral
morality	moralidad	moralité	morality	moralità	moralidad
sceptic, skeptical	escéptico	sceptique	skeptic	scettico	escéptico
skepticism	escepticismo	scepticisme	skepticism	scetticismo	escepticismo
sophisma	sofisma	sophisme	sophisma	sofisma	sofisma
sophist	sofista	sophiste	sophist	sofista	sofista
pseudo-rational	sofisticación	sophistication	sophistication	sofisticazione	sofisticación
sophistical	sofístico, sutileza	sophistique	sophistical	raziocinante	sofístico
speculation	especulación	spéculation	speculation	speculazione	especulación
speculative	especulativo	spéculatif	speculative	speculativo	especulativo
specification	especificación	spécification	specification	specificazione	especificación
spiritualism	espiritualismo	spiritualisme	spiritualism	spiritualismo	espiritualismo
spirituality	espiritualidad	spiritualité, spirituel	spirituality	spiritualità	espiritualidad
spontaneity	espontáneo, espontaneidad	spontanéité	spontaneity	spontaneità	espontaneidad

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Stammbaum des reinen Verstandes	ςέμμα intelligentiae purae	albero genealogico dell'intelletto puro	arbre généalogique de l'entendement pur	árbol genealógico del entendimiento puro
Stetigkeit, stetig	continuitas, continuus	continuità, continuo	continuité, continu	continuidad, continuo
Strafe	poena	pena	peine	pena
subaltern, untergeordnet	subalternus, subordinatus	subalterno	subalterne	subalterno
Subjekt	subiectus	soggetto	sujet	sujeto
subjektiv	subiectivus	soggettivo	subjectif	subjetivo
Subreption	subreptio, subrepticius	surrezione	subreption	subrepción
Subsistenz	subsistentia	sussistenza	subsistance	subsistencia
subsistiren	subsistere	sussistere	qualité de substance, subsister	subsistir
Substantiale, das	substantiale	sostanziale	substantiel	sustancial
Substantialität	substantialitas	sostanzialità	substantialité	sustancialidad
Substanz	substantia	sostanza	substance	sustancia
Substrat	substratum	sostrato	substrat, *substratum*	sustrato
Subsumption, subsumieren	adsumptio, adsumere	sussunzione, sussumere	subsumer	subsunción, subsumir
subtil, Subtilität	subtilis, subtilitas	sottile, sottigliezza	subtil, subtilité	sutil, sutileza

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
family tree of the pure understanding	árbol genealógico del entendimiento puro	arbre généalogique de l'entendement pur	family tree of pure understanding	albero genealogico dell'intelletto puro	árbol genealógico del entendimiento puro
continuity, continuous	continuidad, continuo	continuité	continuity, continuous	continuità	continuidad, continuo
punishment	castigo	peine	punishment	pena	pena
relative, subsidiary, subordinate	subalterno	subalterne	subordinate	subalterno	subalterno
subject	sujeto	sujet	subject	soggetto	sujeto
subjective	subjetivo	subjectif	subjective	soggettivo	subjetivo
subreption	subrepción	subreptice, subreption	subreption	surrezione	subrepción
subsistence	subsistencia	subsistance	subsistence	sussistenza	subsistencia
subsistent	subsistir	subsister	subsisting	sussistere, sussistente	subsistir
substantial	substancial	substantiel	substantial	sostanziale	substancial
substantiality	substancialidad	substantialité	substantiality	sostanzialità	substancialidad
substance	substancia	substance	substance	sostanza	substancia
substratum	substrato	*substratum*, substrat	substratum	sostrato	substrato
subsumption, subsuming	subsunción, subsumir	subsumer, subsomption	subsuming, subsumption	sussunzione, sussumere	subsunción, subsumir
subtle	sutil, sutileza	subtil, subtilité	subtle, subtlety	sottigliezza	sutil, sutilidad

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
supponieren, annehmen, Supposition, Annahme	supponere, ponere, sumere, suppositio	ammettere, presupposto	supposition	suponer, suposición
syllogistische Figuren	figurae syllogismorum	figure del sillogismo	figures du syllogisme	figuras del silogismo
Synopsis	[no está en B]	sinopsi	synopsis	[no está en B]
Synthesis, Zusammensetzung	synthesis	sintesi	synthèse	síntesis
synthetisch	synthetice	sintetico	synthétique	sintético
System	systema	sistema	système	sistema
systematisch	systematicus	sistematico	systématique	sistemático
szientifisch	scientificus	scientifico	scientifique	científico
Teilbarkeit	ratio dividua, divisibilitas	divisibilità	divisibilité, division	divisibilidad
Teleologie	teleologia	teleologia	téléologie	teleología
teleologisch	teleologice	teleologico	téléologique	teleológico
Theist	theista	teista	théiste	theista
Theologie	theologia	teologia	théologie	teología
Thesis	thesis	tesi	thèse, *thesis*	tesis
Thetik	thetica	tetica	thétique	tética
Tonkünstler	musicus	musico	musicien	músico
Topik	topica	topica	topique	tópica
transzendent	transscendens	trascendente	transcendant	trascendente
transzendental	transscendentalis	trascendentale	transcendantal	trascendental

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
assume, assumption	suponer, suposición	supposer, supposition, *suppositio*	supposition	ammettere, suppozisione	suponer, suposición
syllogistic figures	figuras silogísticas	figures syllogistiques		figure sillogistiche	figuras silogísticas
synopsis	sinopsis	synopsis	synopsis	sinossi	sinopsis
synthesis	síntesis	synthèse	synthesis	sintesi	síntesis
synthetic	sintético	synthétique	synthetic	sintetico	sintético
system	sistema	système	system	sistema	sistema
systematic	sistemático	systématique	systematic	sistematico	sistemático
scientific	científico	scientifique	scientific	scientifico	científico
divisibility	divisibilidad, división	divisibilité, division	divisibility, division	divisibilità	divisibilidad
teleology	teleología	téléologie	teleology	teleologia	teleología
teleological	teleológico	téléologique	teleological	teleologico	teleológico
theist	teísta	théiste	theist	teista	teísta
theology	teología	théologie	theology	teologia	teología
thesis	tesis	thèse	thesis	tesi	tesis
thetic	tética	thétique	thetic	tetica	tética
musician	músico	musicien	musician	musicista	músico
topic	tópica	topique	topics	topica	tópica
transcendent	trascendente	transcendant	transcendent	trascendente	trascendente
transcendental	trascendental	transcendantal	transcendental	trascendentale	trascendental

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Triebfeder	impulsio, impellens	motivo	mobile	motivo
Tugend	virtus	virtù	vertu	virtud
Übel in der Welt	universa mala	tutti i mali	les maux	todos los males
Überlegung	reflexio	riflessione	réflexion	reflexión
Überzeugung	persuasio ad veritatem	convinzione	conviction	creencia, fe
unbedingt, das Unbedingte	absolutus	incondizionato	inconditionné	incondicionado
Undurchdring-lichkeit	ratio impervia, impenetrabilitas	impenetrabilità	impénétrabilité	impenetrabilidad
unendlich	infinitus	infinito	infini	infinito
Unendlichkeit	infinitas	infinità	infinité	infinidad
Unmöglichkeit	impossibilitas	impossibilità	impossibilité, impossible	imposibilidad
Untersatz	regula minoris, enunciatio minoris	premessa minore	la mineure, *minor*	la menor
Untersuchung	exploratio	ricerca	examen	investigación
Urbild	typus, archetypus, imago, prototypus rationis	archetipo, modello, prototipo	archétype, prototype	prototipo
Urgrund	causa prima	primo fondamento	prototype, principe, principe fondamental, principe premier, principe originaire, premier principe	principio fundamental

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
motive	impulso, motivo, móvil	mobile	incentive	motivo	motor
virtue	virtud	vertu	virtue	virtù	virtud
all evils	todos los males	tous les maux	ills	tutti i mali	los males
reflection	reflexión	réflexion	reflection	riflessione	reflexión
conviction	convicción	conviction	conviction	convinzione	convicción
unconditioned	incondicionado	inconditionné	unconditioned	incondizionato	incondicionado
impenetrability	impenetrabilidad	impénétrabilité	impenetrability	impenetrabilità	impenetrabilidad
infinite	infinito	infini	infinite	infinito	infinito
infinitude	infinitud	infinité	infinity	infinità	infinitud
impossibility	imposibilidad	impossibilité	impossibility	impossibilità	imposibilidad
minor premise	premisa menor, la menor	la mineure, *minor*	minor premise	premessa minore	premisa menor
examination	investigación	examen	investigation	ricerca	investigación
archetype	arquetipo	modèle, original, prototype	archetype, original image	archetipo, modello originale, modello di virtù	arquetipo, modelo originario
primordial ground	arquetipo, fundamento primario	fondement originaire, raison première, principe premier	original ground	fondamento originario	fundamento originario

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Urquell der Möglichkeit	primus possibilitatis fons	fonte originaria della possibilità	source originaire de la possibilité	fuente originaria de la posibilidad
Ursache	causa	causa	cause	causa
Urteil	iudicium	giudizio	jugement	juicio
Urteilskraft	facultas iudicandi	facoltà di giudicare	jugement	facultad de juzgar
Vakuum	vacuus	vuoto	vide	vacío
Varietät	varietas	molteplice, varietà	variété	variedad
Veränderung	transitio, mutatio	cangiamento, passaggio	changement	cambio, alteración
Vergleichung	comparatio	paragone	comparaison	comparación
Vermögen	facultas	facoltà		facultad, poder, entendimiento
Vernunft	ratio	ragion	raison	razón
Vernunftgebrauch	usus rationis	uso della ragione	usage de la raison	uso de la razón
Vernunftglaube	fides rationalis	certezza morale	foi rationnelle	fe racional
vernünftiges Wesen	natura rationis	essere ragionevole	être raisonnable	ser razonable
Vernunftkünstler	artifex rationalis	ragionatore	artiste de la raison	artista de la razón
Vernünftler	argutatorus	ragionatore dommatico	raisonneur, sophiste	sofista, razonador dogmático

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
ultimate source of possibility	fuente originaria de la posibilidad	source originaire de la possibilité	original source of possibility	sorgente originaria della possibilità	fuente originaria de la posibilidad
cause	causa	cause	cause	causa	causa
judgment	juicio	jugement	judgment	giudizio	juicio
faculty of judgment	juicio	faculté de juger	power of judgment	facoltà di giudizio	facultad de juzgar
void	vacío	vide	empty	vuoto	vacío
manifold, variety	variedad	variété	variety	varietà	variedad
alteration, change	cambio, modificación	changement	alteration	mutamento	alteración, mudanza
comparison	comparación, confrontar	comparaison, comparer	comparison	paragone	comparación
faculty			faculty, capacity	facoltà	facultad
reason	razón	raison	reason	ragion, ragione	razón
use of reason	uso de la razón	usage de la raison	use of reason	uso della ragione	uso de la razón
morally certain	creencia de la razón	foi de la raison	rational faith	fede razionale	fe racional
rational being	ser racional	être raisonnable	rational being	essere razionale	ser racional
artificer of reason	artífice de la razón	artiste de la raison	artist of reason	artista della ragione	artista de la razón
antagonist	sofista	raisonneur, sophiste	dogmatic sophist, subtle sophist	ragionatore	argüidor

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Vernunftschluss	conclusio, ratiocinium, ratiocinatio	inferenza, sillogismo, raziocinio	raisonnement, syllogisme	raciocinio, inferencia
Vernunftwesen	ens rationis	ente di ragione	être de raison	ente de razón
Verstand	intelligentia, mens	intelletto	entendement	entendimiento
Vielheit oder Quantität	quantitas, pluralitas, multitudo	pluralità o quantità	pluralité ou quantité	pluralidad o cantidad
Vollkommenheit	perfectio	perfezione	perfection	perfección
Volumen	volumen	volume	volume	volumen
Vorstellung	repraesentatio	rappresentazione	représentation	representación
Wahrheit	veritas	verità	vérité	verdad
Wahrnehmung	perceptio	percezione	perception	percepción
Wahrschein-lichkeit	probabilitas	verisimiglianza	vraisemblance	verosimilitud, verosímil
Wechsel	mutatio	cangiamento	changement	cambio
Welt	mundus	mondo	monde, cosmologique	mundo
Weltall	universitas	universo	univers	universo
Widerspruch	repugnantia, contradictio	contraddizione	contradiction	contradicción
Widerstreit	pugna	conflitto	conflit	contradicción
Wille	voluntas	volere	vouloir, volonté	voluntad

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
inference, syllogism, ratiocination	silogismo, inferencia, raciocinio, razonamiento	raisonnement, syllogisme	syllogism, inference	inferenza, sillogismo	silogismo, raciocinio
ens rationis	ente de razón	être de raison	being of reason	ente di ragione	ente de razón
knowledge, understanding	entendimiento	entendement	understanding	intelletto	entendimiento
plurality or quantity	pluralidad o cantidad	pluralité ou quantité	plurality or quantity	pluralità o quantità	pluralidad o cantidad
perfection	perfección	perfection	perfection	perfezione	perfección
volume	volumen	volume	volume	volume	volumen
representation	representación	représentation	representation	rappresenta-zione	representación
truth	verdad	vérité	truth	verità	verdad
perception	percepción	perception	perception	percezione	percepción
probability	probabilidad, probable	probabilité	probability	verosimi-glianza	probabilidad
alteration	modificación, cambio	changement	change	cambiamento	cambio
world	mundo	monde	world	mondo	mundo
universe	universo	univers	world-whole	universo	universo
contradiction	contradicción	contradiction	contradiction	contraddizione	contradicción
conflict	conflicto	conflit	conflict, opposition	conflitto	conflicto
will	voluntad	volonté, vouloir	choice, will	volontà	voluntad

término de Kant	traducción latina de F. Gottlob Born (1796)	traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	traducción francesa de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	traducción española de M. García Morente (1928)
Willkür	arbitrium	arbitrio	volonté, arbitre	arbitrio
Wirklichkeit	veritas logica, experientia	realtà logica, verità	réalité, réel	realidad lógica, realidad
Wissen, das	scientia	sapere	savoir	saber
Wissenschaft	scientia	scienza	science	ciencia
X	x	x	x	x
Zahl	numerus	numero	nombre	número
Zeit	tempus	tempo	temps	tiempo
Zensur der Vernunft	censura rationis	censura della ragione	censure de la raison	censura de la razón
Zero	= 0, zero = 0	zero	zéro	cero
zufällig, das Zufällige	fortuitum	contingente	contingent, contingence	contingente
Zufälligkeit	fortuitum esse	contingenza	contingence, contingent	contingencia
Zusammenhang	coniunctio	catena, concatenamento, coerente, coerenza, collegamento, connessione, nesso, legame, rapporto	cohésion, enchaînement, accord, lien, harmonie, liaison, ensemble	enlace

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
arbitrium	voluntad	arbitre	*arbitrium*	arbitrio	albedrío
logical reality, truth	realidad	réalité, réel, effectif, réalité effective	actuality, reality	realtà logica	realidad efectiva
knowledge	el saber	le savoir	knowledge	sapere	el saber
science	ciencia	science	science	scienza	ciencia
x	x	x	x	x	x
number	número	nombre	number	numero	número
time	tiempo	temps	time	tempo	tiempo
censorship of reason	censura de la razón	censure de la raison	censorship of reason	censura della ragione	censura de la razón
zero	cero	zéro	zero	zero	cero
accidental	contingente	contingence, contingent	contingent	contingente	contingente
contingency	contingencia, contingente, accidental	contingence, contingent	contingency	contingenza	contingencia
connection	cadena, coherencia, cohesión, conexión, concordancia, conjunto, contexto, enlazar, interconexión, interdependencia, interrelación, relación, nexo, vínculo	accord, cohésion, cohérence, enchaînement, liaison, lien	connection, combination, context, interconnection, nexus	connessione, collegamento	interconexión

término de Kant	**traducción latina** de F. Gottlob Born (1796)	**traducción italiana** de G. Gentile y G. Lombardo (1910)	**traducción francesa** de A. Tremeysagues y B. Pacaud (1920)	**traducción española** de M. García Morente (1928)
Zweck	finis	fine	fin, but	fin
Zweckmäßigkeit	ordo finium	ordine dei fini, finalità	ordre des fins	ordenación de los fines

de traducción de términos

traducción inglesa de Norman K. Smith (1929)	**traducción española** de Pedro Ribas (1978)	**traducción francesa** de A. Delamarre y F. Marty (1980)	**traducción inglesa** de P. Guyer y A. W. Wood (1998)	**traducción italiana** de Constantino Esposito (2004)	**traducción española** de Mario Caimi (2007)
end	fin	fin, but	end	fine	fin
order of ends	orden de los fines, perspectiva de los fines, teleológico	ordre des fins, chaîne de fins, finalité, unité finale	order of ends	finalità, conformità	conformidad a fines, funcionalidad

Bibliografía

La bibliografía sobre la *Crítica de la razón pura* es muy grande. La selección que ofrecemos a continuación se ha regido sólo por nuestra experiencia personal con los textos y no constituye una evaluación objetiva de la totalidad de éstos.

Obras de Kant y ediciones consultadas

Kant's gesammelte Schriften, ed. de la Real Academia Prusiana de las Ciencias [Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften], Berlín, 1903-1911; ahora en *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968 [se cita como "Ed. Acad."].

Werke, ed. de Wilhelm Weischedel, 10 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 [1960] [se cita como "Weischedel"].

Kritik der reinen Vernunft, nueva ed. de Raymund Schmidt a partir de la primera y segunda ediciones originales, Hamburgo, Meiner, 1976 [Leipzig, 1926] [se cita como "Schmidt"].

Kritik der reinen Vernunft, ed. de Ingeborg Heidemann, Stuttgart, Reclam, 1995 [1966] [se cita como "Heidemann"].

Traducciones de la Crítica de la razón pura *consultadas*

Immanvelis Kantii *Critica rationis pvrae*, trad. al latín de Friedrich Gottlob Born, en Immanvelis Kantii *Opera ad philosophiam criticam*, vol. 1, Fráncfort, Minerva, 1969 [Leipzig (Lipsiae), Schwikert, 1796-1798, 4 vols.] [se cita como "Born"].

Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, trad. al español de José del Perojo, rev. de Ansgar Klein, Buenos Aires, Losada, 1967 [Madrid, Gaspar, 1883].

Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*, trad. al francés y notas de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, Presses Universitaires de France, 1950 [París, F. Alcan, 1920] [se cita como "Tremesaygues y Pacaud"].

Manuel Kant. *Crítica de la razón pura*, trad. al español de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1976 [Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1928] [se cita como "García Morente"].

Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, pról., trad. al español, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998 [1978].

Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*, trad. al portugués de Valério Rohden y Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril, 1983 [se cita como "Rohden y Moosburger"].

Immanuel Kant. "Deducción trascendental de las categorías. *Crítica de la razón pura*, versión de 1781", trad. al español, introd. y notas de Jorge E. Dotti, en *Intentum. Cuadernos de gnoseología*, núm. 1, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 11-60 [se cita como "Dotti"].

Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*, trad. al portugués de Manuela Pinto Dos Santos y Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 [se cita como "Pinto dos Santos y Fradique Morujão"].

Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, trad. al inglés y ed. de Paul Guyer [y] Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Obras de filología consultadas

Erdmann, Benno. "Lesarten", en su edición de *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Acad., vol. III, pp. 558-584 [se cita como "Erdmann: 'Lesarten'"].

———— (comp.) *Nachträge zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, Kiel, Lipsius & Tischer, 1881 [se cita como "Erdmann: *Nachträge*"].

Hoyningen-Huene, Paul. "Eine weitere Textverschiebungshypothese zu Kants *Prolegomena* (und zur 2. Auflage der *KrV*)", en *Kant-Studien*, 89, 1998, pp. 84-89 [se cita como "Hoyningen-Huene: 'Hypothese' "].

Martin, Gottfried (comp.) *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*, colab. de Katharina Holger, Eduard Gerresheim, Antje Lange y Jürgen Goetze, Berlín, Walter de Gruyter, 1969.

Rohden, Valério. "O sentido do termo 'Gemüt' em Kant", en *Analytica*, vol. 1, núm. 1, Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia et Ciências Sociais, 1993, pp. 61-75.

Schmidt, Raymund. "Vorrede des Herausgebers", en su edición de *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1976 [Leipzig, 1926], pp. V-X.

Vaihinger, Hans. "Siebzig textkritische Randglossen zur Analytik", en *Kant-Studien*, núm. IV, 1900, pp. 452-463 [se cita como "Vaihinger: 'Randglossen' "].

Exposiciones de conjunto y colecciones de trabajos

Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1983. Hay versión en español: *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. de Dulce María Granja Castro, Barcelona, México, Anthropos, 1992.

Bird, Graham (comp.) *A Companion to Kant*, Singapur, Blackwell, 2006.

Cassirer, Ernst. *Kants Leben und Lehre*, Berlín, Bruno Cassirer, 1918. Hay versión en español: *Kant. Vida y doctrina*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed., Berlín, Bruno Cassirer, 1918 [Berlín, Dümmler, 1871].

García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, Imprenta Hijos de Tello, 1917 [varias reediciones].

Guyer, Paul (comp.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Höffe, Otfried. *Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Die Grundlegungen der modernen Philosophie*, 4ª ed., Múnich, Beck, 2003.

Kopper, Joachim y Wolfgang Marx (comps.) *200 Jahre* Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim, Gerstenberg, 1981.

La Rocca, Claudio. *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, ETS, 1999.

Mohr, Georg y Marcus Willascheck (comps.) *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998.

Natterer, Paul. *Systematischer Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft. *Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2003.

Oberer, Hariolf (comp.) *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, vol. II, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

__________ y Gerhard Seel (comps.) *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, vol. I, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

Paton, Herbert J. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, Londres, Nueva York, Allen & Unwin, 1970 [1936] [se cita como "Paton: *Metaphysic*"].

Paulsen, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 7ª ed., Stuttgart, Frommann, 1924 [1898].

Philonenko, Alexis. *L'Œuvre de Kant*, 2 vols., 3ª ed., París, Vrin, 1989.

Pippin, Robert. *Kant's Theory of Form. An Essay on the* Critique of Pure Reason, New Haven, Londres, Yale University Press, 1982.

Riehl, Alois. *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, vol. 1, 3ª ed., Leipzig, Kröner, 1924.

Rivelaygue, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande*, vol. 2, París, Grasset, 1992.

Rosales, Alberto. *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993.

Theis, Robert. *Approches de la* Critique de la raison pure. *Études sur la philosophie théorique de Kant*, Hildesheim, Olms, 1991.

Tonelli, Giorgio. *Kant's* Critique of Pure Reason *within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on its History*, obra inédita de Giorgio Tonelli ed. por David H. Chandler, Hildesheim, Zúrich, Nueva York, Olms, 1994.

Torretti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980 [Santiago, Eds. de la Universidad de Chile, 1967].

Vaihinger, Hans. *Commentar zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, 2 vols., Aalen, Scientia, 1970 [Stuttgart, Spemann, 1881-1892] [se cita como "Vaihinger: *Kommentar*"].

Wundt, Max. *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Hildesheim, Olms, 1984 [Stuttgart, Enke, 1924].

Trabajos monográficos sobre temas específicos

Contrapartidas incongruentes

Friebe, Cord. "Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke", en *Kant-Studien*, núm. 97, 2006, pp. 33-49.

Mühlhölzer, Felix. "Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht", en *Kant-Studien*, núm. 83, 1992, pp. 436-453.

Passos Severo, Rogério. "Three Remarks on the Interpretation of Kant on Incongruent Counterparts", en *Kantian Review*, núm. 9, 2005, pp. 30-57.

Rusnock, Paul y Rudolf George. "A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts", en *Kant-Studien*, núm. 86, 1995, pp. 257-277.

Van Cleve, James y Robert E. Frederick (eds.) *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Ontario, Kluwer, 1991.

Walford, David. "Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 407-439.

La "gran luz" de 1769

Kreimendahl, Lothar. *Kant. Der Durchbruch von 1769*, Colonia, Dinter, 1990.

Kuehn, Manfred. "The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the Great Light of 1769?", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 373-392.

Tonelli, Giorgio. "Die Umwälzung von 1769 bei Kant", en *Kant-Studien*, núm. 54, 1963, pp. 369-375.

Afección

Buchdahl, Gerd. "A Key to the Problem of Affection", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 73-90.

Caimi, Mario. "La sensación en la *Crítica de la razón pura*", en *Cuadernos de Filosofía*, núms. 30-31, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1983, pp. 109-119.

Dörflinger, Bernd. "Zum Status der Empfindung als der materialen Bedingung der Erfahrung", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 101-117.

Herring, Herbert. *Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der* Kritik der reinen Vernunft *und die Kant-Interpretation*, Colonia, Pick, 1953.

Prauss, Gerold. "Das Affektionsproblem", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 86-93.

__________. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, 1971.

Estética trascendental

Baum, Manfred. "Dinge an sich und Raum bei Kant", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 63-72.

Boi, Luciano. "Les géometries non euclidiennes, le problème philosophique de l'espace et la conception transcendantale; Helmholtz et Kant, les néo-kantiens, Einstein, Poincaré et Mach", en *Kant-Studien*, núm. 87, 1996, pp. 257-289.

Bonaccini, Juan. "Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo", en *Studia Kantiana*, vol. 2, núm. 1, 2000, pp. 7-17.

Booth, Edward. "Kant's Critique of Newton", en *Kant-Studien*, núm. 87, 1996, pp. 149-165.

Brandt, Reinhardt. "Transzendentale Ästhetik §§1-3", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 81-106.

Caimi, Mario. "About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic", en *Studi Kantiani*, vol. IX, 1996, pp. 27-46.

Carrier, Martin. "Kant's Relational Theory of Absolute Space", en *Kant-Studien*, núm. 83, 1992, pp. 399-416.

Cramer, Wolfgang. *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, Tubinga, Mohr, 1937.

Chenet, François Xavier. *L'Assise de l'ontologie critique: l'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

__________. "Que sont donc l'espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la 'troisième possibilité'", en *Kant-Studien*, núm. 84, 1993, pp. 129-153.

Dietrich, Albert. *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1997.

Dotti, Jorge E. "Die Einwürfe der einsehenden Männer", en G. Funke y T. M. Seebohm (comps.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, D. C., The Center for Advanced Research in Phenomenology, The University Press of America, 1989, vol. II/1, pp. 3-18.

__________. "El tiempo en Kant, de la Disertación a la Estética Trascendental", en *Escritos de Filosofía*, núm. 7, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1984, pp. 117-144.

Ebbinghaus, Julius. "Kants Lehre von der Anschauung *a priori*", en G. Prauss (comp.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 44-61.

Falkenstein, Lorne. *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

Heimsoeth, Hans. "Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit", en H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, I, *Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 2ª ed., Bonn, Grundmann, 1971, pp. 93-194.

Huenemann, Charles. "A Note on the Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves. A Response to Lorne Falkenstein", en *Kant-Studien*, núm. 83, 1993, pp. 381-383.

Kaulbach, Friedrich. *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Colonia, Kölner Universitäts-Verlag, 1960.

Leclerc, Ivor. "The Meaning of 'Space' in Kant", en L. W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1974, pp. 87-94.

Meerbote, Ralf. "Space, Spaces, and Spatial Objects", en G. Funke (comp.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 1981*, Bonn, Bouvier, 1981.

Mohr, Georg. "Transzendentale Ästhetik, §§4-8", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 107-130.

Nagel, Gordon. "Kant's Theory of Spatial Forms", en G. Nagel, *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1983, pp. 30-59.

Parsons, Charles. "The Transcendental Aesthetic", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 62-100.

Pringe, Hernán. "Form of Intuition and Form of Appearance in the First Two Arguments of the Metaphysical Exposition of Space", en *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des* IX. *Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 205-213.

Scholz, Heinrich. "Zur Kantischen Lehre von der Zeit", en *Archiv für Philosophie*, vol. VI, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, pp. 60-69.

Schrader, George. "The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time", en *The Review of Metaphysics*, vol. 4, Washington, D. C., Catholic University of America, 1950-1951, pp. 507-536.

Thisted, Marcos. "À propos de la fonction d'un exemple géométrique dans le troisième argument de l'exposition métaphysique

de l'espace", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des* IX. *Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 249-256.

Thompson, Manley. "Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology", en *The Review of Metaphysics*, vol. 26, Washington, D. C., Catholic University of America, 1972-1973, pp. 314-343.

Torretti, Roberto. "La geometría en el pensamiento de Kant", en C. Cordua y R. Torretti, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 53-103.

__________. "On the Subjectivity of Objective Space", en L. W. Beck (comp.), *Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1974, pp. 111-116. Hay versión en español: "La subjetividad del espacio objetivo", en C. Cordua y R. Torretti, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 47-52.

Vaihinger, Hans. *Commentar zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, vol. II, Aalen, Scientia, 1970 [Stuttgart, Spemann, 1892] [se cita como "Vaihinger: *Kommentar*"].

Van Cleve, James. "The Ideality of Time", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 411-422.

Vieillard Baron, Jean-Louis. "L'Espace et le temps chez Kant. Difficultés et critiques", en *Kant-Studien*, núm. 89, 1998, pp. 129-144.

Wolff, Michael. "Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des* IX. *Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 209-232.

Lógica trascendental

Bryushinkin, Vladimir. "The Interaction of Formal and Transcendental Logic", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. I, pp. 553-566.

Caimi, Mario. "Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*", en *Kant-Studien*, núm. 91, 2000, pp. 257-282.

__________. "Gedanken ohne Inhalt sind leer", en *Kant-Studien*, núm. 96, Berlín, 2005, pp. 135-146. Hay versión en portugués: "Pensamentos sem conteúdo são vazios", en *Analytica*, vol. 6, núm. 1, Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia et Ciências Sociais, 2001-2002, pp. 177-194.

Dotti, Jorge E. "Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera *Crítica*", en *Cuadernos de Filosofía*, núms. 30-31, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1983, pp. 121-134.

Heimsoeth, Heinz. "Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel", en P. Heintel y L. Nagl (comps.), *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, pp. 25-59 [también publicado en *Kant-Studien*, núm. 54, 1963, pp. 376-403].

Holzhey, Helmut. "Das philosophische Realitätproblem. Zu Kants Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit", en J. Kopper y W. Marx (comps.), *200 Jahre* Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, pp. 79-111.

Landim Filho, Raul. "Kant: predicação e existência", en *Analytica*, vol. 9, núm. 1, Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia et Ciências Sociais, 2005, pp. 185-198.

Longuenesse, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursi-*

vité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure, París, Presses Universitaires de France, 1993.

Oberhausen, Michael. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer "ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997.

Pierobon, Frank. "Quelques remarques sur la conception kantienne du jugement singulier", en *Kant-Studien*, núm. 96, 2005, pp. 312-335.

Reich, Klaus. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 3ª ed., Hamburgo, Meiner, 1986.

Rosales, Alberto. *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlín, Walter de Gruyter, 2000.

Rothacker, Erich. "Anschauungen ohne Begriffe sind blind", en *Kant-Studien*, núm. 48, 1956-1957, pp. 161-184.

Rumore, Paola. *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747.1787)*, Florencia, Le Lettere, 2007.

Seebohm, Thomas. "Über die unmögliche Möglichkeit, andere Kategorien zu denken als die unseren", en Forum für Philosophie Bad Homburg (comp.), *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988, pp. 11-31.

Tonelli, Giorgio. "Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts", en F. Kaulbach y J. Ritter (comp.), *Kritik und Metaphysik. Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlín, Walter de Gruyter, 1966, pp. 134-158.

Vázquez Lobeiras, María Jesús. "Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen formaler und transzendentaler Logik im Denken Kants", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. 2, pp. 245-255.

Vázquez Lobeiras, María Jesús. "Kann man Kants transzendentale Logik 'besondere Logik' nennen?", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 106-113.

Wagner, Hans. "Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft A57-64/B82-88", en *Kant-Studien*, núm. 68, 1977, pp. 71-76.

Wolff, Michael. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Fráncfort, Klostermann, 1995.

Deducción trascendental

Allison, Henry E. "Apercepción y analiticidad en la Deducción B", en D. M. Granja Castro (comp.), *Kant. De la* Crítica *a la filosofía de la religión*, Barcelona, México, Anthropos, 1994, pp. 45-67.

Almeida, Guido Antônio de. "Consciência de Si e Conhecimento Objetivo na Dedução Transcendental da *Crítica da razão pura*", en *Analytica*, vol. 1, núm. 1, Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia et Ciências Sociais, 1993, pp. 197-219.

Barker, Michael. "The Proof Structure of Kant's A-Deduction", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 259-282.

Baum, Manfred. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein, Hain, 1986.

———. "Eu lógico e Eu pessoal em Kant", en *Studia Kantiana*, vol. 4, núm. 1, 2002, pp. 7-26.

———. "Über die Kategoriendeduktion in der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 467-482.

Baumanns, Peter. "Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B)", en *Kant-Studien*, núm. 82, 1991, pp. 329-348 y pp. 436-455; y *Kant-Studien*, núm. 83, 1992, pp. 60-83 y pp. 185-207.

Beissade, Jean-Marie. "La critique kantienne du 'cogito' de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale)", en C. Ramond (comp.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, sin fecha [1996], pp. 47-61.

Birven, Henri Clemens. *Immanuel Kants transzendentale Deduktion*, Berlín, Reuther & Reichard, 1913.

Caimi, Mario. *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la* Critique de la raison pure, París, Publications de la Sorbonne, 2007.

__________. "Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Kants Transzendentaler Deduktion", en D. Heidemann (comp.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Colonia, Frommann-Holzboog, 2002, pp. 85-106.

__________. "Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion", en *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001, vol. 1, pp. 48-65.

Carl, Wolfgang. *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1989.

__________. *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der* Kritik der reinen Vernunft. *Ein Kommentar*, Fráncfort, Klostermann, 1992 [se cita como "Carl: *Deduktion*"].

__________. "Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage (B129-B169)", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 189-216.

Cramer, Konrad. "Über Kants Satz: 'Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können' ", en K. Cramer, H. F. Fulda y R. P. Horstmann (comps.), *Theorie der Subjektivität*, Fráncfort, Suhrkamp, 1987.

Düsing, Klaus. "*Cogito, ergo sum?* Untersuchungen zu Descartes und Kant", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. XIX, Viena, Braumüller, 1987, pp. 95-106.

__________. "Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant", en Forum für Philosophie Bad Homburg (comp.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, pp. 89-122.

Guyer, Paul. "Psychology and the Transcendental Deduction", en E. Förster (comp.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 47-68.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª ed., Fráncfort, Klostermann, 1973 [se cita como "Heidegger: *Kant und das Problem*"].

Henrich, Dieter. "Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion", en H. Oberer y G. Seel (comps.), *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, pp. 39-70.

__________. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1976.

__________. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en E. Förster (comp.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

__________. "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction", en *The Review of Metaphysics*, vol. XXII, núm. 4, Washington, D. C., Catholic University of America, 1968, pp. 640-659.

Hiltscher, Reinhard. "Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B", en *Kant-Studien*, núm. 84, 1993, pp. 426-447.

Hoppe, Hansgeorg. "Die Bedeutung der Empirie für transzendentale Deduktionen", en Forum für Philosophie Bad Homburg (comp.), *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988, pp. 114-134.

__________. "Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 159-188 [se cita como "Hoppe: 'Deduktion' "].

Jáuregui, Claudia. *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Landim Filho, Raul. "Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano", en *Studia Kantiana*, vol. 1, núm. 1, 1998, pp. 263-289.

Leppäkoski, Markku. "The Two Steps of the B-Deduction", en *Kantian Review*, vol. 2, 1998, pp. 107-116.

Lütterfelds, Wilhelm. "Kants 'Ich denke...' als grammatischer Satz", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001, vol. 2, pp. 390-399.

Metz, Wilhelm. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.

Nowotny, Viktor. "Die Struktur der Deduktion bei Kant", en *Kant-Studien*, núm. 72, 1981, pp. 270-279.

Piché, Claude. "Feder et Kant en 1787. Le §27 de la déduction transcendantale", en C. Piché (comp.), *Années 1781-1801. Kant.* Critique de la raison pure, París, Vrin, 2002, pp. 67-76.

Pierobon, Frank. *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la* Critique de la raison pure, Grenoble, J. Millon, 1993.

Ritzel, Wolfgang. "Die Transzendentale Deduktion der Kategorien 1781 und 1787", en I. Heidemann y W. Ritzel (comps.), *Beiträge zur* Kritik der reinen Vernunft *1781-1981*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 126-160 [se cita como "Ritzel: *Beiträge*"].

Robinson, Hoke. "Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion", en *Kant-Studien*, núm. 72, 1981, pp. 140-148.

Rosales, Alberto. "La unidad del sujeto en la Deducción trascendental de las categorías (B)", en A. Rosales, *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993, pp. 69-154.

Schrader, George. "The 'I' and the 'We': Reflections on the Kantian *Cogito*", en *Revue Internationale de Philosophie*, núms. 136-137, Bruselas, 1981, pp. 358-382.

Serck-Hanssen, Camilla. "Apperception and Deduction in the Duisburgischer Nachlass", en *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des* IX. *Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001, vol. 2, pp. 59-68.

Soon-U Hwang. "Das Identitätsbewußtsein und die Urteilskopula in Kants Deduktion der Kategorien von 1787", en V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des* IX. *Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001, vol. 2, pp. 314-322.

Thöle, Bernhard. "Die Beweisstruktur der transzendentalen Dedukion in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*", en G. Funke (comp.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981*, vol. I, 1, Bonn, Bouvier, 1981, pp. 302-312.

Vaihinger, Hans. *Die transcendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der* Kr.d.r.V., *Philosophische Abhandlungen dem Andenken*

Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern, Halle, Niemeyer, 1902 [se cita como "Vaihinger: *Deduktion*"].

Vleeschauwer, H. J. de. *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 vols., Amberes, París, Graavenhage, 1937 [se cita como "Vleeschauwer: *La Déduction*"].

Westphal, Kenneth R. "Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience", en *Kant-Studien*, núm. 88, 1997, pp. 139-189.

Young, Michael. "Functions of Thought and the Synthesis of Intuitions", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 101-122.

Zocher, Rudolf. "Kant's transzendentale Deduktion der Kategorien", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. VIII, Meisenheim-Viena, 1954, pp. 161-194.

Esquematismo e imaginación

Belaval, Yvon. "Libres remarques sur le schématisme transcendantal", en *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, París, Beauchesne, 1982, pp. 27-41.

Caimi, Mario. "Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit", en D. Fonfara (comp.), *Metaphysik als Wissenschaft*, Múnich, Alber, 2006, pp. 211-221.

Dahlstrom, Daniel. "Transzendentale Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten", en *Kant-Studien*, núm. 75, 1984, pp. 38-54.

Daval, Roger. *La Métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, París, Presses Universitaires de France, 1951.

Detel, Wolfgang. "Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", en *Kant-Studien*, núm. 69, 1978, pp. 17-45.

Düsing, Klaus. "Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", en L. Kreimendahl (comp.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag*, Colonia, Frommann-Holzboog, 1995, pp. 47-71.

Ferrarin, Alfredo. "Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition", en *Kant-Studien*, núm. 86, 1995, pp. 131-174.

__________. "Kant's Productive Imagination and its Alleged Antecedents", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 18, núm. 1, 1995, pp. 65-92.

Franzwa, Gregg. "Space and the Schematism", en *Kant-Studien*, núm. 69, 1978, pp. 149-159.

Freuler, Léo. "Schematismus und Deduktion in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", en *Kant-Studien*, núm. 82, 1991, pp. 397-413.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª ed., Fráncfort, Klostermann, 1973 [se cita como "Heidegger: *Kant und das Problem*"].

Jáuregui, Claudia. "Las críticas de J. Bennett a la doctrina kantiana del esquematismo", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Río Cuarto*, 3, núm. 5, Córdoba, 1990, pp. 37-48.

La Rocca, Claudio. "Schematismus und Anwendung", en *Kant-Studien*, núm. 80, 1989, pp. 129-154.

Leppäkoski, Markku. "The Transcendental Schemata", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. II, 1, pp. 3-12.

Metz, Wilhelm. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Colonia, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 86-102 y 139.

Mohr, Georg. "Wahrnehmungsurteile und Schematismus", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. II, 1, pp. 331-340.

Mörchen, Hermann. *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tubinga, Max Niemeyer, 1970 [1930].

Philonenko, Alexis. "Lectura del esquematismo trascendental", en *Ágora*, núm. 7, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 9-25.

Pippin, Robert B. "The Schematism and Empirical Concepts", en *Kant-Studien*, núm. 67, 1976, pp. 156-171.

Rosales, Alberto. *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 2000.

____________. "Una pregunta sobre el tiempo", en A. Rosales, *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1993, pp. 225-250.

Seel, Gerhard. "Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 217-246.

Los principios del entendimiento

Caimi, Mario. "La demostración del principio de las anticipaciones de la percepción en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*", en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, año V, núm. 3, Córdoba, 1985, pp. 7-14.

Gueroult, Martial. "Structure de la Seconde Analogie de l'Expérience", en H. Heimsoeth, D. Henrich y G. Tonelli (comps.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, Olms, 1965, pp. 159-166.

Guyer, Paul. "The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 297-324.

Klemme, Heiner. "Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 247-266.

Morrison, Margaret. "Community and Coexistence: Kant's Third Analogy of Experience", en *Kant-Studien*, núm. 89, 1998, pp. 257-277.

Nagel, Gordon. *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1983.

Theis, Robert. "Le fondement du discours scientifique. Sur les Analogies de l'expérience dans la *Critique de la raison pure*", en R. Theis, *Approches de la* Critique de la raison pure, Hildesheim, Olms, 1991, pp. 97-129 [antes en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 91, 1986, pp. 203-235].

Thielke, Peter. "Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 440-463.

Thöle, Bernhard. "Die Analogien der Erfahrung", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 267-296.

Ward, Andrew. "Kant's First Analogy of Experience", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 387-406.

Wyller, Truls. "Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 283-295.

Refutación del idealismo

Bardon, Adrian. "Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism", en *Kantian Review*, núm. 8, 2004, pp. 62-88.

Bremer, Manuel. "Eine Notiz zu den Argumentationsstrukturen in der Widerlegung des Idealismus", en *Kant-Studien*, núm. 92, 2001, pp. 13-18.

Heidemann, Dietmar. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1998.

Jáuregui, Claudia. "Experiencia interna y subjetividad en la refutación kantiana del idealismo problemático", en *Diánoia*, vol. XL, núm. 40, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 177-187.

Kaulbach, Friedrich. "Kants Beweis des 'Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir' ", en *Kant-Studien*, núm. 50, 1958-1959, pp. 323-347.

Lütterfelds, Wilhelm. "Das Idealismus-Argument", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, vol. II, pp. 489-497.

Staudinger, Franz. *Noumena. Die "transzendentalen" Grundgedanken und die "Widerlegung des Idealismus"*, Darmstadt, Brill, 1884.

Los conceptos de la reflexión

Malter, Rudolf. "Reflexionsbegriffe", en *Philosophia naturalis*, núm. 19, Meisenheim, Hain, 1982, pp. 125-150.

Marques, Antonio. "O valor crítico do conceito de reflexão em Kant", en *Studia Kantiana*, vol. 4, núm. 1, 2003, pp. 43-60.

Reuter, Peter. *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.

Willascheck, Marcus. "*Phaenomena/Noumena* und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 325-351.

Dialéctica trascendental

Allison, Henry. "The Antinomy of Pure Reason, Section 9", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 465-490.

Alquié, Ferdinand. *La Critique Kantienne de la métaphysique*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

Álvarez Gómez, Mariano. "Sobre el significado y alcance de la metafísica en Kant. De las ideas trascendentales a las ideas trascendentes", en *Ágora*, vol. 23, núm. 1, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2004, pp. 39-65.

Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind. Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

__________. "The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 371-390.

Andersen, Svend. *Ideal und Singularität*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1983.

Bird, Graham. "The Paralogismus and Kant's Account of Psychology", en *Kant-Studien*, núm. 91, 2000, pp. 129-145.

Bondelli, M. "Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen", en *Kant-Studien*, núm. 87, 1996, pp. 166-183.

Caimi, Mario. "La función regulativa del ideal de la razón pura", en *Diánoia*, vol. XLII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 61-79.

__________. "La razón pura y la fe. La crítica de Kant al argumento ontológico", en H. Puyau (comp.), *Cuatro filósofos y la existencia de Dios. San Anselmo-Descartes-Kant-Hegel*, Buenos Aires, Asociación Patriótica y Cultural Española, Librería Huemul, 1998, pp. 79-88.

__________. "On a Non-Regulative Function of the Ideal of Pure Rea-

son", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. I, pp. 539-549.

Caimi, Mario. "Über eine wenig beachtete Deduktion der transzendentalen Ideen", en *Kant-Studien*, núm. 86, 1995, pp. 308-320.

Evans, J. D. G. "Kant's Analysis of the Paralogism of Rational Psychology in *Critique of Pure Reason* Edition B", en *Kantian Review*, núm. 3, 1999, pp. 99-105.

Everitt, Nicholas. "Kant's Discussion of the Ontological Argument", en *Kant-Studien*, núm. 86, 1995, pp. 385-405.

Falkenburg, Brigitte. "Kants zweite Antinomie und die Physik", en *Kant-Studien*, núm. 86, 1995, pp. 4-25.

Fernández de Maliandi, Graciela. "Las antinomias y el problema del infinito", en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 18, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1978, pp. 28 ss.

Ferrari, Jean. "Das Ideal der reinen Vernunft", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 491-523.

Fischer, Norbert. "Zur Kritik der Vernunfterkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität", en *Kant-Studien*, núm. 90, 1999, pp. 168-190.

Hamm, Christian. "Sobre o direito da necessidade e o limite da razão", en *Studia Kantiana*, vol. 4, núm. 1, 2003, pp. 61-84.

Heimsoeth, Hans. *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, 4 vols., Berlín, Walter de Gruyter, 1966-1971 [se cita como "Heimsoeth: *Transzendentale Dialektik*"].

Hinske, Norbert. "Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens", en *Trierer Theologische Zeitschrift*, núm. 3, Trier, Theologische Fakultät Trier, Universität Maiz, 2000, pp. 169-190 [se cita como "Hinske: 'Auflösung' "].

Hinske, Norbert. "Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, vol. I, pp. 157-177.

Horstmann, Rolf Peter. "Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", en R. Horstmann, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Fráncfort, Philo, 1997, pp. 109-130.

Koßler, Matthias. "Der transzendentale Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Ein Kommentar zu *KrV* A396-405", en *Kant-Studien*, núm. 90, 1999, pp. 1-22.

Kreimendahl, Lothar. "Die Antinomie der reinen Vernunft, 1. und 2. Abschnitt", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 413-446.

Langthaler, Rudolph. "Kants 'Weltbegriff der Philosophie' und die 'Rangordnung der menschlichen Zwecke'", en *Studi italo-tedeschi. Deutsch-Italienische Studien.* XXV *Simposio internazionale di studi italo-tedeschi: "Immanuel Kant (1724-1804) nel 200 anniversario della morte"*, Merano, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 2004, pp. 317-339.

Longuenesse, Béatrice. "The Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. I, pp. 521-538.

Malter, Rudolf. "Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre", en J. Kopper y W. Marx (comps.), *200 Jahre* Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, pp. 169-210.

Malzkorn, Wolfgang. "Kant über die Teilbarkeit der Materie", en *Kant-Studien*, núm. 89, 1998, pp. 385-409.

Neiman, Susan. "Understanding the Unconditioned", en H. Robinson (comp.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 505-520.

__________. *The Unity of Reason*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Piché, Claude. *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984.

Renaut, Alain. "Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 353-370.

Sturma, Dieter. "Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 391-411.

Theis, Robert. "De l'illusion transcendantale", en R. Theis, *Approches de la* Critique de la raison pure, Hildesheim, Olms, 1991, pp. 130-148 [antes en *Kant-Studien*, núm. 76, 1985, pp. 119-137].

__________. "Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*", en R. Theis, *Approches de la* Critique de la raison pure, Hildesheim, Olms, 1991, pp. 148-170 [antes en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 83, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1985, pp. 175-196].

Timmermann, Jens. "Warum scheint transzendentale Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithesis der 3. Antinomie", en *Kant-Studien*, núm. 91, 2000, pp. 8-16.

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. "La distinción *in intellectu/in re* en la prueba ontológica y en Bhartrihari", en *Ilu. Revista de Ciencias de*

las Religiones, núm. 12, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 211-226.

Wagner, Hans. "Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants *Kr. d. r. V.*", en H. Oberer (comp.), *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, vol. II, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, pp. 239-259.

Wartenberg, Thomas. "Order Through Reason. Kant's Transcendental Justification of Science", en *Kant-Studien*, núm. 70, 1979, pp. 409-424.

__________. "Reason and the Practice of Science", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 228-248.

Watkins, Eric. "The Antinomy of Pure Reason, Sections 3-8", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 446-464.

Doctrina trascendental del método

Caimi, Mario. "Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer *metaphysica specialis*", en G. Funke (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 103-126.

García Belsunce, Eduardo. "La idea de filosofía en Kant", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, núm. 2, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, 1987, pp. 143-160.

Gerhardt, Volker. "Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 571-595 [se cita como "Gerhardt: 'Die Disziplin'"].

Höffe, Otfried. "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:*

Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 617-645 [se cita como "Höffe: 'Architektonik und Geschichte'"].

La Rocca, Claudio. "Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima *Critica*", en C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venecia, Marsilio, 2003, pp. 183-215.

__________. "Kant und die Methode der Philosophie. Zur Kant-Interpretation Massimo Barales", en *Kant-Studien*, núm. 87, 1996, pp. 436-447.

__________. "La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana", en C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venecia, Marsilio, 2003, pp. 217-242.

Recki, Birgit. "Der Kanon der reinen Vernunft", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 597-616.

Rohs, Peter. "Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 547-569.

Stevenson, Leslie. "Opinion, Belief or Faith, and Knowledge", en *Kantian Review*, vol. 7, 2003, pp. 72-101.

Léxicos

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Hildesheim, Zúrich, Nueva York, Olms, 1984 [Berlín, 1930].

Mellin, Georg Samuel Albert. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, VI vols., Jena-Leipzig, 1797-1804 [ed. en 11 tomos, Bruselas, Aetas Kantiana, 1968] [se cita como "Mellin: *Wörterbuch*"].

Ratke, Heinrich. *Systematisches Handlexikon zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, Hamburgo, Meiner, 1972 [1929].

Revistas (dedicadas a temas de filosofía kantiana)

Kant-Studien (Hamburgo y Leipzig, actualmente Berlín, desde 1896).
Kantian Review (Cardiff, desde 1997).
Studi Kantiani (Pisa, desde 1988).
Studia Kantiana (São Paulo y Río de Janeiro, desde 1998).

Actas de congresos

La Sociedad Kant Internacional (Internationale Kant Gesellschaft) organiza un congreso internacional cada cinco años. Hemos consultado para nuestro trabajo las actas de los congresos de 1990, 1995 y 2000.

Funke, Gerhard (comp.) *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, Bonn, Bouvier, 1991.

Gerhardt, Volker, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher (comps.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Akademie, 2001.

Robinson, Hoke (comp.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995*. Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

Bibliografías

El Centro de Investigación Kantiana (Kant Forschungsstelle) de las universidades de Mainz y de Trier publica por internet una actualización de esta bibliografía en la dirección: http://www.kant.uni-mainz.de.

Granja Castro, Dulce María (comp.) *Kant en español. Elenco bibliográfico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Ruffing, Margit (comp.) *Kant-Bibliographie 1945-1990*, Fráncfort, Klostermann, 1999.

Otras obras

Beccaria, Cesare. *Dei delitti e delle pene*, Livorno, Marco Coltellini, 1764.

Benoist, Jocelyn. "L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant", en *Kant-Studien*, núm. 89, 1998, pp. 300-317.

Bonnet, Christian. "Kant et les limites de la science", en P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, París, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 349-402.

British Museum. *British Museum Guide*, Londres, British Museum Publications, 1976.

Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburgo, Meiner, 1998 [Tubinga, Mohr, 1932].

Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*, en *Œuvres*, vol. VII, ed. de C. Adam y P. Tannery, París, L. Cerf, 1904.

Dufour, Éric. "Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger", en *Kant-Studien*, núm. 94, 2003, pp. 69-79.

Gause, Fritz y Jürgen Lebuhn, *Kant und Königsberg bis heute*, Leer, Rautenberg, 1989.

Gulyga, Arseniy Vladimirovich, *Immanuel Kant*, trad. alemana de S. Bielfeldt, Fráncfort, Suhrkamp, 1981 [Moscú, Molodaya Gvardiya, 1977].

Hartmann, Johannes. *Das Geschichtsbuch. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Fráncfort, Fischer, 1955.

Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651.

Karamsin, Nicolay Mijailovich. *Briefe eines russischen Reisenden*, trad. alemana de J. Richter, sel. y ed. de G. Ziegler, Stuttgart, Reclam, 1986.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de C. I. Gerhart, Berlín, 1875-1890, VII vols.

Locke, John. *Two Treatises on Civil Government*, Londres, A. & J. Churchill, 1690.

Mohr Georg y Marcus Willaschek. "Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft", en G. Mohr y M. Willascheck (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Berlín, Akademie, 1998, pp. 5-36.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de. *De l'esprit des lois*, Ginebra, Barrillot, 1748.

Oberhausen, Michael (comp.) *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Raabe, Paul y Wilhelm Schmidt-Biggemann (comps.) *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, Hohwacht, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1755.

___________. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762.

Spinoza, Baruch de. *Tractatus de intellectus emendatione*, en *Opera posthuma*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1677.

Voltaire, François Marie Arouet de. *Dictionnaire philosophique portatif*, Ginebra, Gabriel Gasset, 1764.

___________. *Lettres philosophiques*, Amsterdam, E. Lucas, 1734 [Ruán, C.-F. Jore].

Wolff, Christian. *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, Renger, 1751 [1720].

Cronología de la vida y la obra de Immanuel Kant

1724, 22 de abril: nacimiento de Immanuel Kant en Königsberg como el cuarto de los nueve hijos del maestro artesano sillero Johann Georg Kant (nacido en 1682) y de su esposa Anna Regina (nacida en 1697)

1732-1740: estudios en el Collegium Fridericianum, dirigido por el pastor pietista Franz Albert Schultz (1692-1762), también profesor de teología de la Universidad de Königsberg; estudia los autores clásicos de la lengua latina

1737: muerte de su madre

1740, 24 de septiembre: se inscribe en la Universidad de Königsberg; estudios de matemáticas, ciencias naturales y física bajo la influencia del maestro wolffiano Martin Knutzen (1713-1751); también asiste a las clases de teología de Franz Albert Schultz

muere Guillermo I y sube al trono Federico II el Grande como rey de Prusia

1746: muerte de su padre; concluye sus estudios en la universidad; se sustenta impartiendo clases particulares

1748-1754: tutor privado de diversas familias de los alrededores de Königsberg: Judtschen, Arnsdorf y Rautenburg

1749: escribe su primer libro, *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas* [*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*]

1751: muere Martin Knutzen

1754: muere Christian Wolff

escribe dos ensayos: *Si la Tierra ha cambiado su eje durante sus revoluciones* [*Ob die Erde in ihrer Umdrehung… einige Veränderung erlitten habe*] y *Sobre la pregunta si la Tierra envejece desde un*

punto de vista físico [*Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen*]

1755: escribe *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*]

12 de junio: obtiene el título de *magister* con la tesis *Sobre el fuego* [*De igne*]

27 de septiembre: obtiene el título de docente libre, *i.e.* la autorización para desempeñarse como docente universitario, con la tesis *Nueva exposición de los primeros principios de la metafísica* [*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*]

1756: de enero a abril escribe tres ensayos sobre el terremoto de Lisboa

8 de abril: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Martin Knutzen

10 de abril: sostiene la defensa pública de su disertación *Monadología física* [*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*]; con la presentación de este trabajo obtiene el cargo de profesor extraordinario de la Universidad de Königsberg

25 de abril: como anuncio de las lecciones que impartirá en el semestre de verano, publica *Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos* [*Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde*]

1757: como anuncio de las lecciones que impartirá, publica *Resumen y anuncio del curso de geografía física con un apéndice sobre los vientos del oeste* [*Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst Anhang…*]

1758, 22 de enero: ocupación de Königsberg por los rusos

como anuncio de sus lecciones del semestre de verano, publica su *Nuevo concepto doctrinal sobre el movimiento y el reposo* [*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*]

diciembre: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Georg David Kypke

1759: como anuncio de sus lecciones de otoño, publica *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo* [*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*]

1760: publica sus *Pensamientos en ocasión de la reciente muerte del señor Johann Friedrich von Funk* [*Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*]

1761: Martin Lampe, ex soldado del ejército prusiano, comienza a trabajar como criado de Kant (lo hará durante más de 40 años)

1762: durante julio termina la ocupación rusa en Königsberg

Jean-Jacques Rousseau publica *Emilio* y el *Contrato social*

Johann Gottfried Herder (1744-1803) se hace alumno de Kant y frecuenta sus aulas durante dos años

Kant escribe *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* [*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*]

1763: escribe dos obras: *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*] e *Intento por introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía* [*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*]

1764: Kant rechaza el ofrecimiento para ocupar una cátedra de poesía

publica las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*]

publica, en tres entregas, en el *Diario Erudito y Político de Königsberg* [*Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen*], el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*]

Kant recibe, de parte de la Academia de Berlín, el segundo premio por su ensayo *Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral* [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*]; el primer premio fue otorgado a Moses Mendelssohn (1729-1786)

Johann Heinrich Lambert publica su *Nuevo Organon*

1765: Kant publica el *Anuncio de la organización de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* [*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766*]

empieza la correspondencia con Johann Heinrich Lambert

solicita el empleo de sub-bibliotecario de la Biblioteca Real del castillo de Königsberg

Gottfried Wilhelm Leibniz publica sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*

1766: Kant publica sus *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*]

comienza la correspondencia con Moses Mendelssohn

abril: obtiene, como su primer empleo público fijo, el puesto de sub-bibliotecario de la Biblioteca Real, que conservará hasta mayo de 1772

Moses Mendelssohn publica su obra *Fedón*

1768: publica *Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio* [*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*]

1769, octubre: recibe la invitación para ser profesor titular en la Universidad de Erlangen; pero como abriga la esperanza de obtener una cátedra en la Universidad de Königsberg, rechaza la invitación en diciembre

1770, enero: la Universidad de Jena lo invita como profesor titular
marzo: concursa para la plaza de profesor de lógica y metafísica en la universidad de su ciudad natal
21 de agosto: defensa pública de la disertación *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*]; mediante ésta Kant se convierte en profesor titular regular de la Universidad de Königsberg

1770-1781: década del silencio; origen de la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]

1770-1788: Karl Abraham von Zedlitz es ministro de educación de Prusia

1771: publicación de la reseña del libro de Pietro Moscati intitulado *De las diferencias corporales esenciales entre la estructura de los animales y de los hombres*
Johann Heinrich Lambert publica su *Arquitectónica*

1772: Kant abandona sus actividades de sub-bibliotecario; expone por primera vez, en carta a Marcus Herz, las líneas fundamentales de su concepción de la *Crítica de la razón pura*

1775: publica, como anuncio de las lecciones que impartirá ese semestre, *Sobre las diversas razas humanas* [*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*]
muere Christian August Crusius

1776: publica en el diario *Königsbergische Zeitung* el ensayo *Instituto Filantrópico de Dessau* [*Dessau Philantropinum*]
muere David Hume
durante el semestre de verano Kant ocupa el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1777: publica un nuevo ensayo sobre el Instituto Filantrópico de Dessau
Johannes Nikolaus Tetens publica sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo*
muere Johann Heinrich Lambert

1778: rechaza el ofrecimiento de un cargo de profesor en la Universidad de Halle
mueren Voltaire y Jean-Jacques Rousseau
Gotthold Ephraim Lessing publica *Sobre la educación de la raza humana*

1779-1780: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1780: se convierte en miembro permanente del senado de la universidad; ocupará este cargo hasta 1804

1781, mayo: publicación de la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]

1782-1783: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por tercera ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1783: publica los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pueda presentarse como ciencia* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*]
reseña del libro de Schultz *Ensayo de doctrina moral para todo hombre independientemente de las diferencias religiosas*
diciembre: Kant adquiere una casa propia
Moses Mendelssohn publica *Jerusalem*

1784, noviembre: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* su ensayo *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*]
diciembre: publica el ensayo titulado *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*]
muere Denis Diderot

1785: en enero y noviembre publica, en la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena, dos reseñas del libro de Johann Gottfried Herder *Ideas*
en marzo publica, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo *Sobre los volcanes de la Luna* [*Über die Vulkane im Monde*]

en abril publica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]

en mayo publica, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Sobre la publicación ilegal de libros* [*Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*]

en noviembre publica, nuevamente en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Sobre la definición del concepto de raza humana* [*Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*]

Mendelssohn publica sus *Horas matinales*

1785-1786: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por cuarta ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

tiene lugar la disputa entre Moses Mendelssohn y Friedrich Heinrich Jacobi conocida como "disputa del panteísmo"

1786, enero: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Presunto inicio de la historia humana* [*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*]

en Pascua publica el trabajo titulado *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*]

durante el semestre de verano Kant desempeña, por primera vez, el cargo de rector de la universidad

agosto: muere Federico el Grande

reseña del ensayo de Gottlieb Hufeland *El principio del derecho natural* [*Grundsatz des Naturrechts*]

Algunas observaciones sobre el examen de L. H. Jakob a las Horas matinales *de Mendelssohn* [*Einige Bemerkungen aus Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen* Morgenstunden]

octubre: publica en la *Berlinische Monatsschrift* *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [*Was heißt, sich im Denken orientieren?*]

septiembre: sube al trono Federico Guillermo II; Kant organiza el papel de la universidad en las festividades de ascensión al trono

7 de diciembre: Kant ingresa como miembro externo de la Academia de Ciencias de Berlín

1787: segunda edición de la *Crítica de la razón pura*

1788: aparece publicada a principios de año la *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft*]

en enero aparece en la revista *Der Deutsche Merkur* el ensayo *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* [*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*]

semestre de verano: Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de rector de la universidad

muere Johann Georg Hamann

9 de julio: primer edicto de Federico Guillermo II sobre religión

19 de diciembre: nuevo edicto sobre religión

1789: inicia la Revolución francesa

el escritor ruso Nikolai Karamsin (1766-1826) hace una visita imprevista a Kant, quien le brinda amable acogida durante tres horas

Karl Leonhard Reinhold publica sus obras *Sobre el destino de la filosofía kantiana* y *Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación*

Johann Schulz publica su *Examen de la* Crítica de la razón pura *de Kant*

1790: publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urteilskraft*]

como respuesta a Johann August Eberhard, Kant publica *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura sería inútil respecto de una anterior* [*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*]

como parte de la obra de Ludwig Ernst Borowski intitulada *Cagliostro*, Kant publica el ensayo *Sobre el fanatismo y los remedios contra él* [*Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen*]

Salomon Maimon publica su *Ensayo sobre filosofía trascendental*

1791: en el número correspondiente a septiembre de la revista *Berlinische Monatsschrift*, publica el ensayo *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea* [*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*]

Johann Gottlieb Fichte visita por primera vez a Kant

durante el semestre de verano Kant desempeña, por quinta vez, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1792, 5 de marzo: se da a conocer un nuevo y más estricto edicto de obediencia en costumbres religiosas

abril: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo *Sobre el mal radical* [*Von radikalen Bösen*]

14 de junio: se le niega el permiso para publicar en la revista *Berlinische Monatsschrift* el trabajo titulado *De la lucha del principio bueno contra el malo por el dominio del hombre*

Gottlob Ernst Schulze publica su obra intitulada *Enesidemo*

Johann Gottlieb Fichte publica su *Crítica a toda revelación* (considerada por el público, en un primer momento, como obra de Kant)

Francia se constituye como república

1793: en Pascua publica *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*]

en septiembre, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, publica el ensayo *Sobre el antiguo dicho: "puede que esto sea correcto en teoría pero no vale en la práctica"* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*]

Jacob Segismund Beck publica su *Resumen explicativo de los escritos críticos de Kant*

Friedrich Schiller publica su obra intitulada *Sobre la gracia y la dignidad*
Luis XVI es guillotinado
1794: segunda edición de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*
durante la primavera y el verano el rey emprende fuertes acciones restrictivas en materia de religión y culto
en la revista *Berlinische Monatsschrift* correspondiente al mes de mayo, Kant publica su ensayo *Algo de la influencia de la Luna sobre el clima* [*Etwas vom Einfluß des Mondes auf die Witterung*]
en la *Berlinische Monatsschrift* correspondiente al mes de junio publica *El fin de todas las cosas* [*Das Ende aller Dinge*]
en julio es nombrado miembro de la Academia Imperial Rusa de Ciencias de San Petersburgo
1 de octubre: Kant es amonestado por el rey
12 de octubre: Kant responde la carta del rey
Johann Gottlieb Fichte publica su *Doctrina de la ciencia*
se promulga en Prusia una nueva Ley General
Robespierre es guillotinado
1794-1795: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por sexta vez, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía
1795: publica *Para la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*]
Friedrich Schiller publica sus *Cartas para la educación estética del hombre* y *Sobre la poesía ingenua y sentimental*
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling publica *El yo como principio de la filosofía*
inicia la correspondencia con Friedrich Schiller
1796: se publica la segunda edición de *Para la paz perpetua*
en el número de mayo de *Berlinische Monatsschrift* publica el ensayo *Sobre un tono elegante surgido recientemente en filosofía* [*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*]

julio: Kant abandona la actividad docente; imparte su última clase el 23 de julio

octubre: publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo *Solución a una disputa matemática* [*Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits*]

diciembre: publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía* [*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*]

1797: publicación de *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*] con sus dos partes: *Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*] y *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud* [*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*]

el 14 de junio los estudiantes de Königsberg organizan un homenaje por los cincuenta años de Kant como escritor

en la revista *Berliner Blätter* publica el ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* [*Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*]

10 de noviembre: muere Federico Guillermo II; Federico Guillermo III se convierte en rey

1798: se publica *El conflicto de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*]

publicación de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*]

Kant ingresa como miembro de la Academia de Ciencias, Literatura y Arte de Siena

1799: en agosto publica en la revista *Allgemeine Literatur Zeitung* el trabajo titulado *Declaración abierta acerca de la* Doctrina de la ciencia *de Fichte* [*Erklärung in Beziehung auf Fichtes* Wissenschaftslehre]

1800: gran debilitamiento físico; su antiguo alumno y pastor Ehregott Andreas Christoph Wasianski asume sus cuidados; algunos otros alumnos comienzan a organizar la publicación de sus lecciones; en septiembre Gottlieb Benjamin Jäsche edita las lecciones de *Lógica* [*Logik*] de Kant

1802: Friedrich Theodor Rink edita las lecciones de *Geografía física* [*Physische Geographie*]

1803: Friedrich Theodor Rink edita las lecciones de *Pedagogía* [*Über Pädagogik*]

9 de abril: última carta de Kant

octubre: primer agravamiento de su estado de salud

muere Johann Gottfried Herder

1804, 12 de febrero, 11 horas: muere Kant

28 de febrero: Kant es sepultado

23 de abril: honras fúnebres en la universidad

mayo: Friedrich Theodor Rink edita los manuscritos que conforman el ensayo *¿Cúales son los verdaderos progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* [*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*], este ensayo había sido escrito hacia 1793

Índice temático

Para los siguientes índices temático y onomástico hemos tenido en cuenta los trabajos previos que acompañan a las ediciones de la *Crítica de la razón pura* de I. Heidemann, R. Schmidt y P. Ribas, y el *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften* publicado por G. Martin. Tanto en este índice temático como en el onomástico las referencias remiten a la numeración de las páginas de las ediciones A y B de la *Crítica de la razón pura*.

Esteban Amador, Mariela Paolucci, Marcos Thisted

Índice onomástico

Índice general

CRITIK DER REINEN VERNUNFT
CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

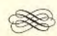
Crítica de la razón pura,
un volumen de la Biblioteca Immanuel Kant,
se terminó de imprimir el 30 de septiembre de 2009
en los talleres de
Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA),
calzada de San Lorenzo Tezonco 244,
colonia Paraje San Juan,
Iztapalapa, 09830 México, D.F.

En su composición se emplearon tipos de las familias
Bodoni BT, UWR Bodoni T medium y Griego ático II

Para la impresión de los interiores se usó
papel semibiblia de 43 g
y para los forros papel couché de 130 g

Esta edición consta de 2 000 ejemplares

La formación y el cuidado editorial estuvieron a
cargo de JUAN CARLOS RODRÍGUEZ AGUILAR



Se ha dicho que la *Crítica de la razón pura* constituye la mayor innovación filosófica desde el platonismo. La razón había sido, hasta ese momento, el instrumento para la indagación de las primeras causas y los primeros principios de las cosas; con esta obra se convierte en el tema mismo de una investigación exhaustiva que examina los límites de su validez y los campos en los que puede aplicarse con legitimidad.

Las consecuencias de esta formidable innovación del modo de pensar llegan hasta nuestros días y no han agotado todavía sus posibilidades. Las filosofías de los siglos XIX, XX y XXI no pueden ignorar la revolución kantiana y se constituyen en diálogo con ella.

Ofrecemos aquí una versión bilingüe que contiene tanto la versión A, de 1781, como la B, de 1787. La traducción directa del alemán es escrupulosamente fiel; se señalan en notas todas las desviaciones inevitables, las opciones de lectura y las posibles interpretaciones de pasajes dudosos. El estudio preliminar, la extensa bibliografía, los índices y tablas cronológicas, así como las equivalencias terminológicas con otras traducciones facilitan al lector la investigación y son una contribución a la indagación científica sobre la obra.

El traductor, Mario Caimi, es profesor de la Universidad de Buenos Aires. Ha escrito numerosos trabajos de investigación sobre la filosofía de Kant y ha traducido muchas de las obras principales de este filósofo. Es miembro del consejo editorial de las revistas *Kant-Studien* (Berlín), *Studia Kantiana* (Río de Janeiro) y *Studi Kantiani* (Pisa).



www.fondodeculturaeconomica.com

